CAMBRIDGE

剑桥政治思想史丛书



Leibniz: Political Writings

莱布尼茨政治著作选

（原书第二版）

[美] 帕特里克·赖利（Patrick Riley）◎编
张国帅　李　媛　杜国宏◎译


中国政法大学出版社

莱布尼茨政治著作选

Leibniz: Political Writings

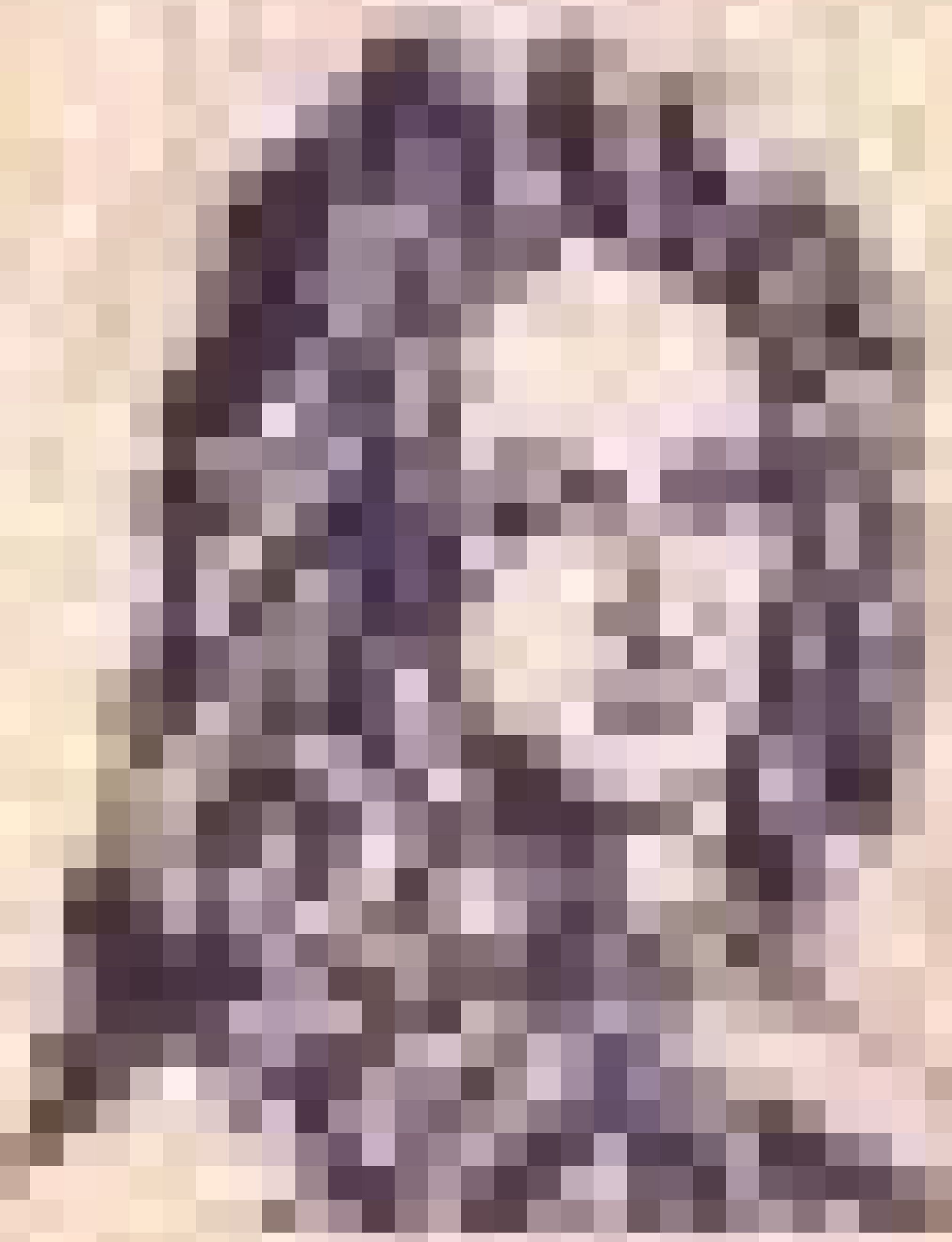
CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS
www.cambridge.org

上架建议：政治思想史

ISBN 978-7-5620-49



定价：34.00元



Leibniz Political Writings

莱布尼茨政治著作选

Patrick Riley


剑桥政治思想史丛



莱布尼茨政治著作选

Leibniz: Political Writings

（原书第二版）

[美]帕特里克·赖利（Patrick Riley）◎编
张国帅 李 媛 杜国宏◎译


中国政法大学出版社

2014·北京

图书在版编目（CIP）数据

莱布尼茨政治著作选/(美)赖利编;张国帅,李媛,杜国宏译.—北京:中国政法大学出版社，2014.8
ISBN 978-7-5620-4901-2

Ⅰ.①莱…　Ⅱ.①赖…　②张…　③李…　④杜…　Ⅲ.①莱布尼茨,G.W.(1646～1716)－政治哲学－文集　Ⅳ.①B516.22-53 ②D0-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第196482号

出 版 者　中国政法大学出版社
地　　址　北京市海淀区西土城路25号
邮寄地址　北京100088信箱8034分箱　邮编100088
网　　址　http://www.cuplpress.com（网络实名：中国政法大学出版社）
电　　话　010-58908285(总编室)　58908334(邮购部)
承　　印　固安华明印业有限公司
开　　本　880mm×1230mm　1/32
印　　张　10.25
字　　数　230千字
版　　次　2014年8月第1版
印　　次　2014年8月第1次印刷
定　　价　34.00元

第二版前言

ix

在一封与耶稣会神父波西斯（Jesuit Father des Bosses）的书信中，莱布尼茨不失时机地抱怨道：“世界上有两件事最让出版商难于抉择——其一是他们想要赚钱；其二是他们的无知。这经常使他们感到无所适从。他们对学者不够信任，因为他们觉得学者对于什么有学术价值的判断要明显好于他们对什么书更畅销的判断。”如果莱布尼茨今天依然健在的话，他一定会心怀感激地发现剑桥大学出版社甚堪嘉许地避免了上述缺点，因为它同意出版了莱氏的政治著作。从一开始，出版社就对我选取与翻译的本系列中的各个部分给予了充分的信任，并且确保我能够在“编者导论”部分对其中模糊不清的内容发表了研究性的评论。我非常感谢这种信任，以及这种对重建这位与霍布斯、斯宾诺莎和洛克同时代的伟大思想家所展现出的有趣的但却被无缘无故忽略的伟大作品的强烈渴求。尽管确实没有人会贸然宣称莱布尼茨的政治作品和他同时代作品有着同等的地位，甚至也不能和他自己的逻辑学、形而上学以及神学著作相媲美，但是它们至少引人深思并且应该得到更多的关注。

任何阅读本书导论的读者都会注意到该文涉及著作、书信、手稿等诸多文体，莱布尼茨的“政治体系”正是从

这些材料中形成的。我认为这些著作确实有一套内在的体系，尽管莱布尼茨从不写大部头、综合性政治论文的习惯使得这个体系看起来有点做作。它是个混成品而不是一项创造。

在组织编写第一版《莱布尼茨政治著作选》的时候，我得到了诸方的帮助。哈佛古典学系退休的约翰·格里森（John Gleason）博士为我提供了第9、10章莱布尼茨《日耳曼尼亚的最高原则》（*Caesarinus Fürstenerius*）的翻译，我在这一版中也大量保留了他的作品。该系的詹姆斯·泽特泽尔（James Zetzel）先生仔细阅读了该文的拉丁文版本，并且提出了很多重要的修改意见。埃默里大学的雷洛伊·罗姆克（Leroy Loemker）教授在一封信中为我清除掉了一些盲点，使我获益匪浅。因我可以阅读德国汉诺威的下萨克森国家图书馆（Niedersachsische Landesbibliothek）所藏手稿，这一版中的《正义共同概念沉思录》（*Meditation of the Common Concept of Justice*）变得更加扎实可靠，这次德国之行的基金来自哈佛政治系的经费，我在国家图书馆得到了德达·乌特姆海伦（Gerda Utermöhlen）博士的慷慨协助。最后，我想再次对哈佛卡纳迪人文学院的基金表示感谢，这项基金使我能够接触到第一手资料，还要感谢帕特里克·威廉姆斯（Patrica Williams）女士的耐心帮助和建议，以及剑桥大学出版社。在1972年，正如在1987年一样，我妻子一如既往的帮助和鼓励（还有校对）使我的学术实践能有所建树。

借着这次再版《莱布尼茨政治著作选》的机会我又增加

了三个新的部分——1695～1714年的未刊手稿，它们将使我们对莱布尼茨政治和道德思想的看法变得更为丰满［这三部分得以出版仍要感谢下萨克森国家图书馆，尤其是德达·乌特姆海伦博士和阿尔伯特·海因康普（Albert Heinekamp）］。出于现实的考虑，我把这部分放在了书的最后，因为这部分是新内容，所以我为每一篇写了一个基本的介绍性文章。尽管这三部分互不相同，但是它们都与莱布尼茨对霍布斯的攻击一脉相承，也和他一贯地将柏拉图理性主义和基督教博爱相融合进而实现适用于所有思想者的“普世价值观”的努力相一致（我还借着这次机会扩充并修订了“重要参考书目”部分，将其下延到1986年）。

在英国发生的一些令人欣喜的事情使我这一新版本得以更好地问世。1987年的狂欢节和三一节假期我被邀请到牛津基督学院，这里有完美的工作环境和富有学识的同事；所有这些都是拜约翰·格雷（John Gray）博士所赐，是他把我邀请到了牛津大学。我要感谢大英博物馆为我提供了莱布尼茨珍贵手稿的缩微胶卷，我借此扩充了书的内容，还要感谢牛津的波德莱尔博物馆用快件为我提供了很多莱布尼茨的文本。我尤其要感谢阿什莫林博物馆的比斯顿（Gillian Beeston）女士，她为我提供了慷慨的帮助，帮我整理了莱布尼茨1714年关于希腊理性神学奠基人的演讲稿——这部分收在本书的第三部分也是最后一部分的“新”内容里面。非常感谢剑桥大学出版社的杰里米·麦诺特（Jeremy Mynott）为我推出了新版，并要感谢编委会将该书收到了他们新的系列里。

我最后的感谢留给迈克尔·奥克肖特（Michael Oakeshott）。是他在30年前将我带到了政治哲学和道德哲学领域，作为我在伦敦政治经济学院的导师，他给我留下了不可磨灭的印记。他能代表我对英国文明和学术界最崇高的敬意。我对他的感激是用任何言语都无法表达的。

于牛津大学基督学院
1987年6月


目 录
CONTENTS

导　论

一、莱布尼茨的生平与著作

哥特弗雷德·威尔海姆·莱布尼茨1646年生于一位莱比锡大学教授之家，该年距离三十年战争结束只有两年。他通过部分自学受过很好的经院哲学和包括罗马法在内的法学训练。后来，罗马法成为他正义理论的重要组成部分。他在年轻时就试着给霍布斯写信，那时他已将其视为主要论敌之一。但是霍布斯从未回复过，这可能和莱布尼茨仍显稚嫩的奉承之词有关。他写道："那些人错误地……把放纵与叛教因素归罪到您的假设前提中。"在美因茨选帝侯处供职一段时间后，莱布尼茨选择在巴黎定居。在这里，他第一次看到了路易十四的扩张主义外交政策。在他此后的岁月中，他一直以作家和外交家的身份攻击此项政策。也正是在巴黎，他对逻辑学和数学开始产生兴趣，并收获了许多长久的友谊。由于得不到心仪的外交官职位，莱布尼茨最后选择效忠汉诺威选帝侯布鲁斯维克－吕纳堡家族，并成为该公国的官方辩护者和历史学家。

除了公职和哲学研究之外，莱布尼茨在汉诺威还参与了很多政治活动和书信往来。他与波舒埃针对天主教会的再度

统一问题保持了大量的书信往来，这使得他对这个问题的热情保持了终生，因为这是他最喜爱的现代政治学理论家格老秀斯最热衷讨论的问题。尽管他是位新教徒，他却成了改革后的天主教教皇国的拥护者。同时，他极力支持15世纪天主教大公运动，他坚信运动的成功会使宗教改革得以避免，并使普世的权威（教皇和神圣罗马帝国皇帝）得以维持。莱布尼茨呼吁通过宽容与协商求得他所企盼的和解；这使他遭受了来自于各方的敌视。尽管他是有影响的思想家中最后一个不把神圣罗马帝国视作垂死的怪物，还甘为其辩护之人，但他同时也是一位帝国诸侯和选侯权力忠实的卫道士，并试图在帝国的威严和诸侯的主权之间寻求一个平衡点。对于他来说，主权意味着对自我辖区的有效控制和对欧洲事务的影响力，但是这与对天主教权力的效忠并不矛盾。重塑主权的动机驱使他向霍布斯、普芬道夫等人发起了大范围的论战，并最终把批评的矛头对准了法律实证主义。

2

在此后的几年里，尽管莱布尼茨仍对"基督教共和国"（*Respublica Christiana*）的再度联合保有兴趣，并仍然不断与霍布斯论战，但是他把大量精力用在了论证汉诺威家族继承英国王室的合法性上。他认为，斯图亚特家族复辟会使法国成为欧洲的绝对独裁者。他代表帝国撰写小册子，攻击法国占领帝国领土的行为。为了反对路易十四的穷兵黩武，他宣称博爱和良心是一位真正诸侯的必修课，是德意志和处在彼得大帝威权之下的俄国建立艺术与科学学院、经济与教育协会过程中必不可少的工具。

在他生命的最后阶段，莱布尼茨在复兴基督教共和国的计划上稍作让步，但仍然坚持认为他的方案比一个由分散的独立国家和四分五裂的宗教组成的国际体系要好。他

在最后阶段所写的政治书信里充满了顺从和讽刺的口吻。1716 年，莱布尼茨去世。他以令人惊异的广泛的研究主题而名传后世，但他极力维持的中世纪理性世界体系却基本上土崩瓦解了。

二、政治作品

莱布尼茨的特点是把明显相互冲突的观点糅合在一起，从中提取出最有说服力的观点，并将其与其他体系中貌似不相关的事实综合起来。他的这个特点体现在，他毕生都在努力寻求把柏拉图主义、笛卡尔主义、基督教唯意志论、经院哲学、霍布斯机械唯物论和大量的教理融入一个可行的整体之中，而这个金字塔的塔尖是理性神学[1]（相对而言，莱布尼茨很少使用上帝这一概念，并且轻视那些一旦遇到学术难题就把上帝抬出来的哲学家）。在他那强烈的联合、协调与综合的动机驱使下——他也将其同样运用在其他哲学问题和政治哲学上，我们就不难理解，莱布尼茨想要建立甚至是创造出一个“宇宙法学”和一个上帝与人皆平等的法律与正义体系；无论上帝还是人都存在于一个“社会或者精神上的普遍共和国之中”，这是“宇宙中最高贵的部分”，也是自然界中（处于最高处）的一个道德领域，一个“上帝和人的自然权利都相同”的领域。[2]

3

全部精神的总和构成了上帝之城，这就是说，人类可能建成的最理想国家建立在最完美的王权之下。

---

〔1〕 See particularly letter to Remond, Loemker II, p. 1064; *NE* I, i (Langley edition, pp. 66 – 7).

〔2〕 *Theodicy*, preliminary dissertation, pt. 35.

上帝之城，这个真正的普世君主国，是一个自然世界之下的道德世界，并且也是上帝之作中最值得颂扬的部分。[3]

对于莱布尼茨而言，神圣正义和世俗正义仅有程度的差异，没有种类的不同，上帝的正义远比世俗的正义更完美，“认为上帝正义与世俗正义不同就像说人类的几何与算数不能用于天堂一样。”[4]同时，正如莱布尼茨在评价霍布斯的文章中所说的，正义与当政者的命令和权力无关；它“并不依赖最高统治者的专断法律，而是在智慧与善意的永恒统治之下，人与上帝皆同”[5]。这种观点充分体现在莱布尼茨的《对普芬道夫原则的看法》中：

在有关法律的科学中……最好从源头和神意中得出有关世俗正义的结论，以使其完整。当然，正义的观念是关于上帝的，真理和善的观念亦是如此。……普遍适用于神圣正义和世俗正义的法则还可以进入到（关于自然法的）科学当中，并且也应被一般法学研究考虑进去。[6]

上述说法（实际上莱布尼茨对这些原则深信不疑）表明上帝不只是一个原动力，一个“想象中的抽象的存在，无法思考，没有意志，也不能行动”，而是一个“实在的物质，

〔3〕 *Monadology*, props. 85 and 86.

〔4〕 Letter to Landgraf Ernst of Hesse - Rheinfels, Rommel, p. 232.

〔5〕 *Reflections on Hobbes' 'Freedom, Necessity and Chance'*, in Farrer's edition of the *Theodicy* (New Haven, 1952), p. 403.

〔6〕 *Opinion on the Principles of Pufendorf* (*Monita quaedam ad Samuelis Puffendorfii Principia*), Dutens IV, iii, pp. 278-9.

一个人和一种思想"[7]。上帝那里"有作为一切之源的力量，充满各种观念的知识，还有根据至善的原则创造出各种变化或产品的意志力"。[8]由此可知，上帝和人一样是有知识、意志和力量的，但是莱布尼茨想要弄清楚正义究竟是不是从后两种特质中单独提炼出来的；上帝会以一种没有谬误的方式行动（相对而言，人的行动总是充满谬误的），这种行动可以将知识和意志力结合起来。他在《正义共同概念沉思录》中指出，"智慧存在于理解力之中，而善则存在于意志力之中，正义是二者的结果，并存于二者之中。力量是另一回事，但是如果有力量的介入，应然（right）就会变成事实（fact）"。[9]

恰恰由于莱布尼茨通常从自由意志和理性行动的角度思考上帝与人的道德行为，因此他不能仅仅把正义简化为一种柏拉图式的关联或是一个固定的和谐模式，一个经理性选择过的行动必然会牵涉其中。这就是为什么莱布尼茨总是把正义定性为"智者的博爱"。他在早年的一部著作中指出："对正义的（正确）处理方式与对博爱的（正确）处理方式是不可分的"，"无论摩西、耶稣、耶稣的使徒还是古代的基督徒都不能在博爱之外依照其他原则制定正义的原则。……我也是在尝试了无数次给正义定义之后，才最终感觉到只有这个能够让我满意；在这个概念之中我既看到了普遍性，又看到了关联性"。[9a]博爱是一种"普遍的良善，智者的行为合乎理性的标准，并最终导向最伟大的善。"[10]博爱是一种"爱的习惯"［爱的定义是

〔7〕 *Selections from Paris Notes*, Loemker I, p. 246; cf. *Dialogue sur des Sujets de Religion*, F de C Ⅱ, p. 53.

〔8〕 *Monadology*, prop. 48.

〔9〕 *Meditation on the Common Concept of Justice*, Mollat, p. 62.

〔9a〕 *Elementa Iuris Naturalis*, Acad. Ed. Ⅵ, Ⅰ, No. 12, p. 481.

〔10〕 Letter to Arnauld, Loemker Ⅱ, p. 600.

对他人有一种“完美感”（feeling of perfection）[11]]，是自由意志行动的必要前提；它将遵循智慧的规则，后者将向人们提供通过自我完善就理应得到的东西（在莱布尼茨哲学中，完美既是爱的动因，也是为爱制定规则的动因）。

正义是一种博爱，但这种博爱被关于“应得”的知识所中和，莱布尼茨明显是在主张一个比其他诸多哲学家的“公正（just）论”更有概括力和善意的新论说。关于他对博爱的完整理解我在之后会有更全面的阐述，此时我们至少可以看到他对公正的理解的三个突出方面：首先，在一个“宇宙法学体系”之下，同样的规则既适用于人也适用于上帝。传统的正义定义并不能施及上帝，上帝无义务，该定义建立在事物总是应该“感恩”（owed）和“预定”（due）之上。[12] 然而，上帝可以爱，智慧会表明每一个理性存在物究竟在多大程度上值得被爱。由于这一观点既可以适用于上帝也可以适用于人，那么它就是宇宙法学的完美基础。其次，如果博爱是正义的核心，那么仅凭权力或者仅凭控制就不能达到目的。接受这一普遍方法（universal solution）是有关正义的全部法律实证主义观点（比如霍布斯）的最好的解毒剂。最后，博爱论预设仅凭“克制攻击他人的自制”（*ius strictum*）是不够的，仅凭顺从预定论也是不够的，而是需要积极的善行；莱布尼茨相信如果一个人试着把别人的快乐当成自己的快乐，那么日常生活不仅会充满快乐，而且宗教改革之后的基督教分裂所带来的种种灾难也会慢慢消融。他认为真正的善行会战胜教理的分歧，“博爱一定会比世上所有事物都更

〔11〕 *Felicity*, in *Textes Inédits*, vol. Ⅱ (ed. Grua), p. 579.

〔12〕 *Meditution*, Mollat, p. 72.

为盛行”。[13]

尽管该观点有诸多引人入胜之处，但是莱布尼茨有时也试着仅用调和、比例、比率等数学研究中的精确的词汇来定义正义。他在一个将这种风格表现到极致的陈述中说道：

> 永恒的真理就是一些固定而不可动摇的观点，它们打开了其他一切之门：那就是代数的数字和几何的图像所展示的真实……
>
> 它假定，我们可以把秩序与和谐视为带有数学性质的内容，它们在一定比例中共存；正义不过是一种秩序，与智慧生物的善恶相关联，从而可知，上帝作为一个主权实体，坚定地守护着正义和可被观察到的最完美的秩序。[14]

5

终其一生，莱布尼茨都被一项伟大的事业吸引着，那就是论述正义的原则如同“永恒的真理”（eternal verities）一样与“A = A”或“2 + 2 = 4”享有同等的地位。也正因为如此，他最大的愿望就是把所有复杂的论点简化成最简单的形式，推导成一个个最基本、不可约分的、术语都明确地包含在其主题之中的概念，简化到可以用一种通用的语言取代论点的“通用象征主义”（universal symbolistic）。[15] 当然，正义诸特征之上的差异是可以消弭的，正如他所希望的那样，“正义遵循一定的有关等式和比例的法则，这些法则在几何和算数定理中存在，在不可动摇的事物本性和理解神意的观

[13] Letter to Mme. de Brinon, Klopp Ⅶ, p. 296.

[14] Letter to Electress Sophie, in *Textes Inédits*, vol. I, p. 379.

[15] Letter to Remond, Loemker Ⅱ, p. 1063; cf. *On the General Characteristic*, Loemker I, pp. 339 ff.

念中亦然”。[16]

莱布尼茨未能始终如一地坚持正义观念的主要原因是其中没有自由意志行动的位置。有关和谐和成比例的正义只需要一个审美意义上的消极行动，这就不能将基督教自由主义考虑进来。在大多数基督徒的眼中，正义不仅是一种相互关系，也是一种行动；抛弃了经院哲学的莱布尼茨认识到了托马斯·阿奎那一类的哲学家对正义概念做出的改动：

> 如今正义不再指导具有认知力量的行为，因为据称我们不能正确地认知事物，……但是可以正确地做一些事情……正义一定存在于某一事关（合理性）欲望的力量之中。[17]

莱布尼茨无疑很喜欢上述观点，该观点最早出现在亚里士多德的《伦理学》中，然后被中世纪哲学家进一步论述。[18]他在早年一部很重要的作品中指出：基督教美德“不仅存在于交谈与思考之中，更存在于实践性思想，也就是行动中”。[19]在晚年的一封信中（1706），他用“道德的善或行动的恶”来形容正义与非正义。[20]那么，在莱布尼茨那里正义不可能是一个简单的比例或者和谐；和谐可以是正义的产物，但不能作为其基本要素（但我们也要承认，在莱布尼茨作品中存在一种张力，这是由于在他的作品中存在两种假设前提——基督教自由意志论和柏拉图理性主义；这使我们对

〔16〕 *Opinion on …Pufendorf*, Dutens Ⅳ, ⅲ, p. 280.

〔17〕 St Thomas Aquinas, *Summa Theologica* Ⅱ, ⅱ, Q58, Art. 4.

〔18〕 Aristotle, *Ethics*, 1105b; 1136a – 1136b.

〔19〕 *Grundriss eines Bedenckens von Aufrichtung einer Societät in Deutschland*, F de C Ⅶ, p. 29.

〔20〕 Letter to the Duchess of Orléans, Klopp Ⅸ, p. 164.

其思想的解读变得尤其困难）。

莱布尼茨作为一名基督徒不可避免地成为一个自由意志论者，这并不等于说在他那里正义就单纯地建立在意志力之上，事实远不止于此。实际上，这正是他（与特拉西马库斯一道）指责霍布斯式能动论的主要原因；他一遍一遍地陈述，“存在先于理性意志”（*stat pro rationevoluntas*），意志取代理性基本上是暴君的座右铭。[21] 如果意志是至高无上的，就会有许多种正义，因为专断的命令总是多种多样的。[22] 如果上帝的正义来自于专断的命令，就没有理由颂扬他。 6

> 如果他的所作所为正好是相反的还同样值得颂扬，那我们为什么还要颂扬他呢？如果除了某种专制的威权之外一无所剩，如果意志取代了理性，如果只是按照暴君的想法做事、仅凭取悦最有权势的人，上帝的公正和智慧又到哪里去寻找呢？[23]

我们必须回忆起来，莱布尼茨的上帝是有局限的上帝；他在所有可能中选择最好的，但是他自己并不创造观念或者要素。“智慧和正义有其永恒的定理”，他说道，而且“上帝并不是全凭个人意志确立它们，而是在他的精神实在中发现它们，并且遵从它们”。[24] 在正义的行动中（无论圣还是俗），知识和意志尽管是两种相互区分的能力，却必须合作，知识提供“应该做什么”的标准，意志提供纯粹的道德内容——该如何选择。“执行意志力不过就是一种源于思考的

---

〔21〕 *Meditation*, Mollat, p. 56.

〔22〕 *NE* Ⅱ, xxviii, pt. 5.

〔23〕 *Discourse on Metaphysics*, prop. 2, Loemker Ⅰ, p. 466.

〔24〕 Dialogue sur…Religion, F de C Ⅱ, p. 532.

努力，或是寻求一种我们的思维能辨识的东西。"[25]单单只有理性或者思想或者知识对于道德行动而言是不够的；如果是足够的，那么智力上犯的错误就等同于道德上的邪恶了。[26]意志力必须从属于理性，必须做出最好的选择。

显然，莱布尼茨式的正义需要有一个善的自由意志行动。但如果上帝和人以同一标准在不同程度上迈向正义，那么邪恶，尤其是道德邪恶又该放在何处呢？如果上帝是公正的，为什么世界充满了不完美、疾病和原罪（正如莱布尼茨承认的那样）？[27]如果人类是不公正的，因为我们没有上帝那么完美，我们又如何能够真的为自己的行为负责呢？简而言之，由于宇宙法学（universal jurisprudence）建立在对所有"头脑"（mind）平等地适用之上，那么上帝和人的正义（或进一步讲，善）能用同一标准来界定吗？综观其作品，莱布尼茨显然已经认识到了上述困难，但在他最著名的作品《神义论》（*Theodicy*）中，通过副标题就可看出作者想要调和的三个明显不可调和的问题——上帝的正义、人的道德自由、恶的起源。莱布尼茨不想狭义地定义正义和应然的概念；恰是因为他的正义观念是如此普世，在任何意义上都如此"去政治化"，深入探索其形而上学和神学理论就显得特别重要了。任何一种偏执的处理方式，将他的形而上学弃之不顾都会不可避免地忽视他政治思想中特别典型的东西。当然，莱布尼茨时常表现出是在很狭义地定义政治："药学是关于快乐的科学，政治学则关乎实用，伦理学则关乎公正。"[28]但这不是他通常

[25] Revision note for the *Nova Methodus*, Loemker Ⅰ, p. 556.

[26] *Elements of Natural Law*, Loemker Ⅰ, p. 210.

[27] *Theodicy*, preliminary dissertation, pt. 43, and Ⅰ, pts. 3 – 5.

[28] *Elements of Natural Law*, Loemker Ⅰ, p. 205.

的观点；实际上，认为莱布尼茨力图发展一种关于完美的形而上学则更为准确，这种哲学只是快乐、实用和公正的不同方面而已。需要花一些精力去理解在莱布尼茨的思想中，完美为什么能够以及如何能够将形而上学、神学心理学以及伦理学（进而通向正义）串联起来。 7

三、神圣正义和世俗义务

莱布尼茨把世俗正义转向神圣正义以避免独裁的出现，并反对把权力等同于正义。但是接下来他必须解释上帝的正义，因为在这个充满邪恶的有形世界里，并非一切都源于上帝，但是所有这一切即使没有体现上帝的强烈意愿，也都是得到上帝默许的。想要理解莱布尼茨的上帝所创的宇宙中邪恶所处的位置，就必须先要对上帝的运转模式有一个整体的把握。永恒的真实和全部的精神实在（所有可能的不自相矛盾的存在）都存在于他的理解力之中，而不是在他的意志和威权之下。"难道上帝的意志塑造了他理解力中的观念吗?"不，莱布尼茨说；这会引发一个无限逆推的因果律，还会混淆理解力和意志。〔29〕* 这样一来，"所有事物的精神实在都和上帝一样永存了"。〔30〕上帝道德自由的最基本内容是他从一大堆的可能性中拣选最好的部分；如果事实并非如此——如果精神实在等同于存在——那么宇宙的存在将被一种盲目的

〔29〕 *Observations on the Book 'Concerning the Origin of Evil'*, in Farrers' edition of the *Theodicy*, p. 428.

* "在每一个有智慧的存在中，意志力的行动天然滞后于理解力的行动……永恒的真理存在于神的理解力之中……（但）这并不意味着上帝出现之前已有事物，而只是说神的理解力所主导的行动要超越于神的意志主导的行动。" Letter to Bierling, Dutens V, p. 386.

〔30〕 *Refutation of Spinoza*, Duncan, p. 264.

必然性主导（这正是斯宾诺莎学说让他恐惧之处）。“如果我们希望彻底摧毁这些可能性”，他在给阿诺德的一封信中写到，“我们应该摧毁偶然性和自由，因为如果除了上帝实际创造的东西之外一切都不可能，那么无论上帝创造了什么都将是必不可少的。”[31] 上帝借助权力只是把一部分精神实在转化成了存在。但是最好的部分却不是受权力支配的。现在上帝不需要创造宇宙：永恒的真理不是稍纵即逝的现实（reality），事物的要素也可以保持其本相。但是如果上帝确实创造了宇宙，他则被永恒的真实性（verities）和可能性限制：圆圈的本质是圆的，它不可能有一个方形的存在；三角形内角和是 180 度体现的是上帝理解力的功能，不是他的意志力的功能。上帝也没有创造任何特定的可能的物质的要素。8 “上帝可以创造物质、人、圆圈，或者使它们都变得毫无意义，但是他不可能在赋予上述物质基本性质之前就把它们创造出来。他不得不把人类创造成理性的动物，也不得不把圆圈塑造成圆形。”[32] 在这一点上莱布尼茨和笛卡尔主义者分道扬镳了，后者认为真理的特征都是建立在上帝无所不能的意志力之上的；他攻击笛卡尔主义者的观点在其论敌波舒埃（Bossuet）给他的书信中有很好的表述。波舒埃认为如果上帝选择了最优方案，这不是因为“事物中存在着某种先于上帝意志并指引其意志的东西，而是每一件上帝想要成就的事情都成了最优，因为他的意志是一切善以及存在于自然之中的最善的源头”。[33] 莱布尼茨在《正义共同概念沉思录》的开篇部分用大量笔墨攻击了这一观点。

〔31〕 Letter to Arnauld, Loemker Ⅰ, p. 516.

〔32〕 *Theodicy* Ⅱ, pt. 183.

〔33〕 Bossuet, *Traité du Libre Arbitre*, ch. 2 (cited in Baruzi, p. 392).

他们认同上帝的全部意志都是善的、正义的。但问题是，究竟是因为上帝的意志发挥了作用，所以它才成为了善的、正义的，还是由于它是善的、正义的，所以上帝的意志才发挥了作用呢？换句话说，正义和善是否是专断的，它们是否都服从事物本身必然而永恒的真理，就像数字和比例呢？[34]

莱布尼茨认为，人们必须坚持第二种观点，因为如果善不是上帝意志的动力，他的决定就只是“一个绝对的命令，毫无理性可言”。[35]莱布尼茨关于这个问题的立场远不是他原创的，至少是从柏拉图的《苏格拉底的申辩》（*Euthyphro*）中引申出来的，[36]且格老秀斯在前不久又刚刚重申过。[37]但是不可否认这对于一个完全“自然的”自然法而言是最基本的。

上帝选择并确保把最伟大的完美要素综合体转化成存在，提前预调好了全部物质和它们的可能的关系；最完美的要素最能形容（claim）存在的状态，因为“所有可能的事物……在转化成真实的过程中享有同样权利，因其在要素和真实的量上成相同比例或在关乎其完美的程度上相同。”[38] * 上帝选

[34] *Meditation*, Mollat, p. 56.

[35] *On the Philosophy of Descartes*, Duncan, p. 3.

[36] Plato, *Euthyphro*, lines 9E - 10E.

[37] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* Ⅰ, i, X.

[38] *Radical Origination of Things*, Loemker Ⅱ, p. 791.

* 莱布尼茨的批评者指出这一原则——最完美的要素最有资格存在——和莱布尼茨主义最基本的内容相冲突。比如说，宇宙是一个充满物质的世界，一个没有“缝隙”（gap）和“形式真空”（vacuum of forms）的**集合**（continuum），每样东西的任何一部分都存在，并被其“上”与“下”的物质以最小的差异程度隔开。[最后的这个原理建立在所谓的“不可见的标识”（identity of indiscernibles）之上，认为没有两个物质是完全一样的，因为如果一样的话上帝就会在二者之间没有了个人倾向，从而也就不会创造二者了。如果最完美的要素最有资格存在，那么只有那些仅次于上帝的要素才会被创造出来。但是莱布尼茨想要摆脱上帝，考虑全部的存在形态。引自 *Monadology*, props. 53 and 54.

9 择特定的宇宙一定有一个“充分的理由”[39]，且这个理由必定是最好的：我们必须接受为什么上帝选择最好的东西而不是完美本身，因为这是由“上帝唯一”这一事实决定的，任何其他万物与他相比都要显得不完美。“上帝可创万物，但不可创造自己。”[40]上帝受一个道德必要条件的制约（至善），但是在可以做（可想见的）其他任何事情的层面上被赋予了自由：这是关于形而上学的必然性和道德的必然性的著名区分，形而上学的必然性的反面是不可知，而道德的必然性的反面是可知和次善，“倾向于没有必然性”。“形而上学的必然性……允许没有选择，只把一种客体视作可能……但是……道德的必然性……决定了最聪明的人会选择最优解。”[41]莱布尼茨在《形而上学序论》中指出，行动之所以拒绝可替代路径，“不是因其不可行性，而是其不完美性”[42]。在道德世界里，如果一个人不能选择次善（lesser good）却仍然是正确的，道德的必然性就是绝对的；只有不能选择至善的现实存在才会使自由成为必然。（因为上帝与人一样：上帝是完全自由的，他总是选择真正的至善，然而人却只能选择表面的至善。）上帝选择整体而言最善的宇宙。但是在莱布尼茨看来，由于所有这些合理性的同时共存本身就是不合理的，上帝会创造出最好的“共存性”（compossible，compatible 与 possible 的合成词）宇宙。[43]由此可见，尽管整体尽可能地达到了完美，但每个个体部分（包括某一个人）如果不

---

〔39〕 See Ger. Ⅶ, p. 374.

〔40〕 *Theodicy* Ⅰ, pt. 31.

〔41〕 *Ibid.* Ⅲ, pt. 367.

〔42〕 Discourse on Metaphysics, prop. 13, Loemker Ⅰ, p. 478; cf. Leibniz – Clarke letters, No. v, pts. 7 – 9, Loemker Ⅱ, pp. 1134 – 5.

〔43〕 Letter to Bourguet, Ger. Ⅲ, p. 573; *NE*, Ⅲ, vi, pt. 12.

将其考虑进整体系统之中，可能在自身看来会是更好的。宇宙一旦建立就会有一个假设存在的不可抗拒性[44]：其他的宇宙也是可辨别的，但是在这个被选定的宇宙中万物才是确定的，并且具有道德的必然性。[45]

现在，莱布尼茨必须考虑到用刚才描绘的神的运转模式来讨论三种邪恶的存在形式——道德的罪（sin）、形而上学的（不完美或局限）和物理上的（疼痛）[46]，并寻求一种可以使上帝的正义与人的道德责任皆能完整保存的方式。想要道德责任的观念得以保持，那么他对道德和形而上学的恶做出区分是绝对必要的。如果所有的恶仅是形而上学意义上的（仅是局限本身的结果），那么罪就不是自愿的——实际上是别人造成的而不是自己选择的——这就因此不再是罪了。作为善意行为的正义对于人来说可能是不可能的；“斯宾诺莎主义”将会大行其道。概括而言，莱布尼茨通过把上帝放在与善同样地位的实体论中，避免了把上帝当做罪的创始者；这二者都是要素，都是神的理解力的一部分——同时，如果我们能够记起的话，上帝并没有创造自己的理解力。“恶生自于”，莱布尼茨在《神义论》中说道，“它们独立状态中的各种形式，也就是说上帝没有通过他的意志力所作用的行为创造观念”[47]。他坚持认为上帝通过“先行”（antecedent）的意志把自己的意志强加于每一个被简单创造的物质善之上，但是他还认为所有物质的不可共存性导致了某种调整，在调

10

〔44〕 *Radical Origination*, Loemker Ⅱ, p. 791.

〔45〕 *Ibid.* pp. 792 – 3.

〔46〕 *Theodicy* Ⅰ, pt. 21.

〔47〕 *Ibid.* Ⅲ, pt. 335.

整过程中整体计划的全局完美是至高无上的；*[48] 结果，上帝的意志先行于善，最终带来至善。[49] 由于这意味着人世间将不得不允许邪恶存在，包括邪恶的现世人类，因此需要在共存性教理中植入更大的限制，然而尽管其很重要，莱布尼茨却从未使这一教理具有说服力。

我们可以回忆起来，道德和形而上学必然性之间、道德和形而上学恶之间的区别对于莱布尼茨来说至关重要；前者是道德自由的保护神，后者是道德责任的保护神。莱布尼茨当然不准备去掉后者，尤其由于他承认永罚（eternal damnation）的观念，他将这种惩罚塑造成了正义。[50] 但是这里有个严肃的问题，他在坚持给道德的恶与形而上学的恶之间做出区分时是否真的成功了；在《单子论》（*Monadology*）一书中，他宣称“造物从上帝的影像中获得它们的完美属性，但是……它们的不完美是源于其天性，这一点限制了它们成为无限制存在的能力”，[51] 并且在《神义论》一书中，他坚持认为上帝想要给予人们“全部”（all），就必须同时使其神圣。[52] 如果人类必然会不完美（形而上学意义上的恶），那么究竟在何种意义上他们将会对其包括正义行为在内的道德行为负责呢？把恶施加到非上帝创造的要素状态上可以使其免受自愿作恶的指控。但是这不仅会在品行上摧毁了人类的

---

* 引自黑格尔《历史哲学》中的辛辣讽刺：“如果在某个镇里的集市上有一些带给我的货物，如果它们不是完美的，但是从中可以得到最好的，这就让我有足够的理由对其表示满意。但是理解力（comprehension）和这个完全不是一回事。”

〔48〕 Hegel, *History of philosophy*, trans. Haldane and Simson, London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1896, vol. Ⅲ, p. 341.

〔49〕 *Ibid.* Ⅰ, pt. 23.

〔50〕 *Theodicy* Ⅰ, pts. 43, 47, 84.

〔51〕 *Monadology*, prop. 42.

〔52〕 *Theodicy* Ⅰ, pt. 31.

道德责任（此时的人只是一些被转化到存在或物质的各种要素），它还会引出这个问题：如果一个实际存在的宇宙可能整体上都是不完美的（作为上帝的乘法运算结果），并且如果允许把恶的行为当做是至善的前提条件（*condition sine qua non*），为什么上帝还要创造出存在物来？[53]莱布尼茨在谈及默许恶进入宇宙的时候实际上也允许自己说："我们可以通过默许不可或缺的事件［或后验之明（*posteriori*）］做出判断……罪是自己进入尘世中来的；因此上帝在不伤害自己的完美时无法阻止其发生……在上帝那里，这个结论保住了善：他做了，因此他做好了。"[54]

11

令人感到奇怪的是，莱布尼茨很少使用如果自由意志是有限存在物的特征，那么道德的恶将不可避免这一概念——尽管他确实说过如果没有罪存在的话，无论是神意还是基督都将不复存在。[55]他更通常使用的论点是，恶是完美计划必不可少的一部分，尽管人们由于认识有限从来不能知道为什么会这样。[56]由于上帝是至善、尽美的，就**一定**会存在一个充分的理由促使他默许恶成为存在；这就够了。另一方面，马勒伯朗士（Malebranche）像莱布尼茨一样也必须考虑恶的存在，他在他的《形而上学对话》（*Dialogues on Metaphysics*）中主张："这个被耶稣基督拯救过的世界要比同一个宇宙初创时更具伟大的意义，否则上帝不会允许他的杰作受到腐蚀。"[57]这是一个有趣的观点，但是对于莱布尼茨来说太过

---

〔53〕 这个问题由莱布尼茨在《形而上学对话录》中提出，prop. 30，Loemker Ⅰ，pp. 495 ff.

〔54〕 *Theodicy* Ⅰ，pt. 35.

〔55〕 *Theodicy* Ⅰ，pt. 11.

〔56〕 See particularly *Discourse on Metaphysics*，prop. 30，Loemker Ⅰ，p. 497.

〔57〕 Malebranche，*Dialogues on Metaphysics*，No. 9，pt. v.

基督教化了，莱氏只不过是偶尔用用基督的概念。然而他有可能是从马勒伯朗士的《对话录》（*Dialogue*）第九篇里西奥多给阿尔斯泰的建议中获得的启发：

阿尔斯泰啊，人乃罪人，人不再是上帝初创他时那样。上帝允许他的杰作受到腐蚀。用他的智慧和力量调和这一切吧，在没有人—上帝的帮助下，在没有仲裁者的情况下，在不承认上帝让他的独子三位一体的困境下自我救赎吧。即使你用最好的哲学原则这么做，我也依然藐视你。[58]

莱布尼茨的问题相当明确，这不仅给其作品带来了争议，而且也使任何尝试调和普世正义、恶与人类自由的宇宙法学充满争议。他认识到："一个不可避免的不可抗拒性……会毁了意志的自由，这点对理解行动的道德性非常必要：因为正义和非正义、赞扬与责备并不服从不可抗拒的行动。"[59]他关于道德自由的观点本应使值得赞扬的行动和善意的行为变得非常重要，但是他对恶的看法又使其在美德上失去了可能性。有时要他把邪恶（与恶人）当做共存性整体的条件，在这个情况下人只是其哲学妥协的一个部分，而不是完全自由的。[60]有时恶人能够强化其他人的善，正如音乐里面不和谐的音符能够突显音乐的美妙之处一样。[61]（"受庇佑之人的荣光与完美要比受诅咒之人的悲惨与不完美要大得多，并

---

〔58〕 *Ibid.* pt. Ⅵ.

〔59〕 *Theodicy*, preface.

〔60〕 *Ibid.* Ⅲ, pt. 350.

〔61〕 *Ibid. Summary of the Controversy reduced to Formal Arguments*，回应反对者Ⅴ；cf. also letter to John Bernoulli, Ger. Math. Ⅲ, p. 574.

且……此处少数的整体善具有的出色之处可能会超越数量更大的整体恶。")〔62〕但这只是在宇宙功利主义意义上对预定论的正义性做辩护。并且有时候（而且特别重要的是）人都是不完美的——他们的存在，尽管并不比他们的要素更加完美，确保了如下这一事实，即人类的错误源自于有关善的知识的不足，而不是源自于邪恶的意愿。形而上学和道德的恶之间最关键的区分就这样被明显地打破了。结果，莱布尼茨被逼到了一个内在自我矛盾的位置上："自由意志最接近惩罚恶的原因。尽管实际上早已在永恒观念中展现出的造物的最初不完美是第一个也是相距最远的原因"〔63〕。 12

这一观点来自于他的晚年著作：《神义论》（*Theodicy*）。但是莱布尼茨从他的哲学生涯之初就一直纠结于这个问题，正如他在1671年一封信中的明确表述："彼拉多该被诅咒，为什么？因为他缺少信仰。为什么他会缺少呢？因为他缺少专注的愿望。为何如此呢？因为他不能理解物质的不可抗拒性……为什么他不能理解？因为他缺少理解的动因"〔64〕——就是说，彼拉多的形而上学的不完美使其道德完美成为不可能。

四、正义、义务和"物质"的概念

仔细考察莱布尼茨关于物质的概念，我们就会对这些难题有所感悟。* 当上帝把部分要素转化成存在，他创造了物质

〔62〕 *Theodicy*, *Summary of the Controversy*，回应反对者Ⅱ。

〔63〕 *Ibid.* Ⅲ, pt. 288.

〔64〕 Letter to Magnus Wedderkopf, Loemker Ⅰ, pp. 226 – 7.

* 在当下的语境中，这种考察难免偏颇，并且容易用最高的、潜在的有政治内涵的教理元素来衡量它。

（或者如莱布尼茨在 1697 年之后对其的称呼——单子），它们是以被动的“感知”和主动的“推力”（活力）为特征的。[65]借用一段黑格尔的话来说，莱布尼茨的物质可以从“内在活力和自身能动生命中自我运动”的角度理解。[66]尽管物质总是与存在体相互融合的，但物质自身却不是有机的（material）；物质可以被分割，并可被无穷细分，[67]但是鉴于感知（高级单子的“智力”）和行动的存在，必须存在一个单体点、一个哲学点或一个有形“原子”[68]（当然莱布尼茨是反对唯物原子论的），它们构成了存在物的真实情况。实际上，莱布尼茨坚信“存在物和单体是可以相互转换的事物”[69]。他相信思想不能被视为物质的装饰，对于他来说，物质是被动的没有感情的；[70]一个“完整健全的物质”（生物都有思维和肉体）因此有两个使其完整的来源，“即从主动的原则和被动的原则，前者被称作形态、灵魂、命理、原始力（单子），后者则被称作原始物质、稳定性、抗拒力”[71]。［莱布尼茨从未完整而令人信服地解释为什么物质世界（或某世界的物质元素）会存在；有时在他的体系中，

13

---

〔65〕 *Principles of Nature and Grace*, props. 1 and 2; *Monadology*, props. 14 and 15.

〔66〕 Hegel, *Phenomenology of Mind*, trans. Baillie, London, Allen and Unwin, 1910, p. 108.

〔67〕 *First Truths*, Loemker Ⅰ, p. 416; letter to de Volder, Loemker Ⅱ, pp. 873 – 4; letter to des Bosses, Loemker Ⅱ, p. 974.

〔68〕 *New System of the Nature and Communication of Substances*, Loemker Ⅱ. pp. 741 and 745.

〔69〕 Letter to des Bosses, Ger. Ⅱ, p. 304.

〔70〕 *On Nature Itself*, Loemker Ⅱ, pp. 818 – 21.

〔71〕 Letter to Burnett. Ger. Ⅲ, p. 227.

物质似乎只是所有低于上帝的存在体的“不完美”状态，因为通过感观调节的物质感知力难免会“令人误解”*。]〔72〕那么，物质是心理上的存在，与其交融在一起的实体则是“良好基础的现象”（*phenomena bene fundata*）〔73〕；物质是“真实的事物”，作为简单的单元、感知与变化的“主体”，然而实体——莱布尼茨在一封给沃尔德的信中指出——则是经过聚合形成的存在和现象，正如德谟克利特所说，“是通过凝聚而非实然的存在”。〔74〕物质只能在心理不完美程度这一意义上被内在地、质性地区分，而不能在诸如时空位置这类的“本质定义”上被外延地、剂量地区分。**“有生命体才是真正的存在，物质只是一团乱麻，只是一个现象，或者一个完整的表面。”〔75〕***物质是不灭的（只有上帝有权消灭物质），仅由神创；他们在一个元素之间相互作用的系统中被转化成物质；所有的物质（因此）都在相互关系上被预先处理过，每一件将要发生在物质上的事都在其原始概念中被包

---

* Cf. Theodicy Ⅱ, pt. 200，“任何物质分开来看都是完美的，一切皆同；既非调和也非实然。如果他们是神，那么创造它们将不再可能。最好的事物体系因此就包括神；它将会是一个由实体组成的体系”。Cf. also Ger. Ⅵ, p. 172.

〔72〕 *Reply to Thoughts on the System*, Loemker Ⅱ, p. 945.

〔73〕 Letter to Burnett. Ger. Ⅲ, p. 260; letter to Arnauld, Ger. Ⅱ, p. 118.

〔74〕 Letter to de Volder, Loemker Ⅱ, p. 864.

** “我认为空间是一个仅仅表示关系的东西，正如时间也是如此；我认为它们是一种共存的秩序，正如时间是承继性的秩序”。Letter Ⅲ to Clarke, part 4, Ger, Ⅶ, p. 363.

〔75〕 Letter to Burnett, Ger. Ⅲ, p. 260; letter to Arnauld, Ger. Ⅱ, p. 118.

*** 引自《给波西斯神父的信》，莱布尼茨指出：“毫无疑问任何实体内都不只有现象……我更愿意认为没有高于单子的物质存在，只有表象，但是这不是如梦的幻觉，活像一把在凹镜之前指着我们的剑……它们是真正的现象”，Loemker Ⅱ, pp. 978 ~ 1001.

含进来，就如同主体的内在属性。[76]因此彼拉多（Pilate）给耶稣定罪就是一个确定的事了，并且具有假设（尽管不是哲学上）的必要，因为其反面仍然是可以理解的。[77]如果一个人准备去旅行，这个行动源自于概念，并且假设对他来说存在着必要性。如果他没有去旅行，他的概念就被转换了（尽管没有推翻任何哲学上不可抗拒性的普遍规则）。[78]［实际上有时莱布尼茨把“自由”定义成物质不受其他物质影响，在其概念之外的自治能力的短暂释放；并且他在斯宾诺莎（Spinoza）的自由概念和相对传统的建立在自由意志之上的基督教概念之间左右摇摆。］在任何情况下，所有物质的关系都是在当下存在之前提前预订好的；物质在行动上并不相互影响。但却在一个哲学的预定和谐状态中预留了一个位置。“比如说物质或单子之间的交互影响不是源自一种外力作用，而是源自上帝的预先设定。”[79]对莱布尼茨而言，世上存在一个物质的**集合**（continuum）[80]它连接上帝与纯粹的有机体：纯粹的单子只有感知能力（正如植物对光的“感知”主要是在光合作用中完成的一样）[81]；动物有感觉和纯粹经验型的“记忆”。但是灵魂（不是心灵）是以自觉、记忆或者道德个性[82]（它是责

［76］ *Discourse on Metaphysics*, props. 8 and 13, Loemker Ⅰ, pp. 471 ff.

［77］ *Ibid*, prop. 30, pp. 496 – 7.

［78］ Letter to Arnauld, Ger. Ⅱ, p. 52.

［79］ *On Nature Itself*, Loemker Ⅱ, p. 817.

［80］ Letter to Queen Sophia Charlotte, Klopp X, P. 193.

［81］ Letter to Bourguet, Loemker Ⅱ, p. 1079.

［82］ *NE* Ⅱ, xxvii, pt. 9.

任、负罪感、惩罚的基础)[83]为特征的,(逻辑或道德的)永恒真实的内生知识是上帝之城的一部分。由于所有的物质都是作为一个共存体的一部分存在的,它们之间是相互关联的;并且由于物质是有强感知力的(percipent),所有物质都通过不断变化的清晰度和区分程度表达或代表所有其他物质;"所有造物之间或每一个与其他所有造物之间的相互关系或相互包容性使得单一物质之间有了关系,这不仅表达了其他的物质,而且最终变成了宇宙的一面不灭的活生生的镜子"。[84]物质的完美程度可以实现它们作为低等物质的变化之源;[85]这样物理世界的存在就可以为道德世界服务,从而使自然界迈向圣典了。[86]

很显然,莱布尼茨认为他关于物质的概念是他理解正义和道德的基础:"真正的伦理之于形而上学正如行动之于理论,因为精神的知识,尤其是关于上帝和灵魂的知识决定了物质的共同信条,前者给正义与美德提供了合理的意义。"[87]但是物质理论的难题在于——除了"表达"和"表象"[88]这些词的模糊含义之外——它似乎至少部分地牵涉到了宿命论,这与莱布尼茨的(基督教)自由论观点是不一致的,进而和选择善行的可能性也不一致了。一方面,物质的教理提供了道德个性(在更高的物质层面),善行与

〔83〕 Letter to G. Wagner, Duncan, p. 281.

〔84〕 *Monadology*, prop. 56.

〔85〕 *Monadology*, prop. 50.

〔86〕 *On Vital and Plastic Natures*, Loemker Ⅱ, pp. 956 ff; *Specimen Dynamicum*, Loemker Ⅱ, p. 723.

〔87〕 *NE* Ⅳ, ⅷ, pt. 9.

〔88〕 Letter to Arnauld, Loemker Ⅰ, pp. 520 ff.

恶行的可能性，责任、内疚感、惩罚和奖赏，心灵从由物理因素决定的因果链条中获得自治，行动者获得其应得的奖惩。总之，它提供了一个心智的概念，它超出了机械论的范畴；它提供了一个生命的概念，它超越了动力的概念。但是，另一方面，物质转化成存在只是一种总体为“善”的模式的一部分：一个给定的物质并不是抽象存在（*in abstracto*）的，而是在共存体以及前定和谐状态的预定框架下存在的——这二者如果不是决定论，就涉及大量的悖论性问题。最好的存在必须要有邪恶的存在做依托，如果它想要“更好”的话；或许通过善行，宇宙的秩序会变得没有莱布尼茨通常假设的那么固定不变（尽管他有时暗示整个宇宙可能正在渐进地趋向“新的至善”）[89]。正如莱布尼茨假设的那样，如果一个人假设世界是被创造出来的（且世界可能没有上帝完美），邪恶是一个被赋予了真实性的要素，那么就很难看出所有的物质是如何获得救赎或者正确行动的。如果这不是一个足够严肃的问题，莱布尼茨更经常提及的有关自由的定义（即在与共存性以及预定和谐相一致的同时，基于内在规律的物质演变）[90]就和更为传统的有关道德自由的观念相冲突了。17 世纪 80 年代，阿诺德使莱布尼茨认识到一些问题，他最终通过对道德和形而上学的必然性的区分和关于人的道德行动是自由的因为“上帝在他的观念中早已预见到了这些行动，正如他们是自由的一样”[91]之类的论点做出了回应。

〔89〕 *Radical Origination*, Loemker Ⅱ, p. 798.
〔90〕 Letter to Arnauld, Loemker Ⅰ, p. 519.
〔91〕 *Theodicy* Ⅲ, pt. 365.

但是人类的这些有关形而上学不完美性的信条推翻了这些区分的力量，因为意志力最终取决于既有的知识；*并且更加混乱的是，莱布尼茨在自己的体系中承认了一种（微妙）的预定论，认为圣典和救赎不是与美德相称的。[92]但是，如果博爱是伦理政治系统的基础，我们就必须承认"善行"（good acts）的重要性，这却是莱布尼茨不愿意承认的。（尽管他也不愿意否认其重要性："祈祷、善的动机、善行，都是有用的，有时甚至是必须的，但这并不够。"）[93]善行正如义行一样，不可避免地会牵涉到理性物质关系的转变。**这一转变预设某种程度的道德自律，这却是物质教理的重要元素所不许的。个体的人必须行个体的善；宇宙作为一个整体所行的善是不够的。正如莱布尼茨的体系所坚持的，只有那些最接近于神圣的共存体的受益者才能够享有相对而言的可能的善行。最终，通过把恶变成一个可以被转化成包括人类在内的具体物质的一种要素实现救赎上帝正义的努力，极大地削弱人类的责任与

16

---

* "我们只是看起来像是智者，所有错误之源与错误的理由都几乎一样，可以用代数计算观察到……运用意志就是用智慧所预见到的理由来行动"（Thoughts on the Principles of Descartes，Loemker Ⅱ，pp. 637 ~ 639）。这给莱布尼茨带来了严重的问题，他总是认为善行必须是意志力的结果，视其为从"知识的客体"之中选择出来的集合。问题在《万民法法典》（*Godex Iuris Gentium*）的结尾中体现得更明显，"即使在我们邪恶的目的中，我们也被某种可感知的善与完美的表面所感动着"。在此，错误与邪恶的关键区分完全混乱了。

〔92〕 *Discourse on Metaphysics*，prop. 31，Loemker Ⅰ，pp. 497 – 8；cf. Ger. Ⅰ，p. 360.

〔93〕 Letter to Malebranche，Ger. Ⅰ，p. 300.

** Cf. NE Ⅱ，XXX pt. 4："相互关系依赖于心智，真理也是如此；但却不是人的心智，因为存在有一个永远决定着它们的最高智慧"。

正义实现的可能。*因此，即使莱布尼茨在《神义论》中尝试着推翻斯宾诺莎的学说，他也得承认：

通常生物都缺少赋予他们自己应有的意志力的能力；通常他们甚至缺少使用那些能够间接带来善的意志力的方法。……这个错误必须被承认……但是……它不是必然的……因为所有的理性生物都有如此伟大的完美程度，并且这将会带领它们通往最接近神圣之地。[94]

斐拉鸠斯主义相对于莱布尼茨的柏拉图主义、托马斯主义和加尔文主义的大综合而言更与作为主要道德政治美德的博爱论点相一致，这一点他有时会断断续续地在《新随笔》中有所表述（“出于真正的善意，稀缺的知识在更多善行之下也显足够”），[95]但是这不是他通常的观点。莱布尼茨的核心问题是：为什么上帝创造了一个难免不完美的宇宙？有时候他猜测上帝是在善之外创造世界的[96]——这是个奇怪的问题，除非恶的多变性与充分性比恶的不存在要好。但是更常见的是他把存在视作上帝荣耀的证明。[97]

---

* 与莱布尼茨伦理观最接近的辩护士尼古拉斯·莱斯彻的《莱布尼茨哲学》，他认为在道德和形而上学必然性之间做出的区分在分析的时候经不住检验，可关于邪恶是不完美（这与邪恶作为一种选择行为形成了对比）的论点却是不可推翻的。但是莱斯彻没有举出一个莱布尼茨很想做出（但是却不打算回答）的反驳，也即上帝也不能创造任何世界。在此，罗素似乎更接近正确答案，尽管他对可耻的动机的攻击对于莱布尼茨而言，正如莱斯彻所说，“是不正确、不合理的”。p. 147.

〔94〕 *Theodicy* Ⅱ, pt. 120.

〔95〕 *NE* Ⅱ, xxi, pt. 67.

〔96〕 *Theodicy* Ⅱ, pt. 228.

〔97〕 *Monadology*, prop. 86.

物质的存在是为了“反衬”他的完美，作为完美的见证。[98]很显然这些解释都不是建立在“博爱”的传统含义之上的。莱布尼茨最多能够表明的是，一旦做出了创造宇宙的决定，宇宙作为整体便是至善的。“只有恶本身因为罪会有所损失”，他在《纯粹神秘神学》（*True Theologica Mystica*）一书中指出，“上帝的所有的创造物不但没有受损反而有所得”。[99]莱布尼茨认识到了这个教理对个体而言是毁灭性的，但他也无能为力；在《事物的根本起源》（*Radical Origination of Things*，1697）中，他指出“正义作为一种关怀，出现在秩序最好的共同体内，在其中每个人都过着尽可能好的生活，所以宇宙不会充分完美，除非对人的关怀能够和宇宙的和谐相一致。”[100]这最重要的最后一段话表明为什么在必然不完美的世界中，用完美和选择的观念定义博爱存在着多么大的问题。

17

五、完美状态

莱布尼茨自认为神圣正义与理性物的道德自由之间的关系是一个令人迷失的“迷宫”；[101]实际上研究完美状态而不是研究责任和自由让他更加愉快：正是完美一词将莱布尼茨的体系连接起来，而自由一词却未能完成这一使命。“形而上学和伦理学的顶点”通过上帝的完美“连接在一起”，[102]要素以其完美程度决定其存在程度（在所有可能性

〔98〕 Loemker Ⅰ, pp. 563 –4.

〔99〕 *On the True Theologica Mystica*, Loemker Ⅱ, p. 610.

〔100〕 *Radical Origination*, Loemker Ⅱ, p. 796.

〔101〕 *Theodicy*, preface.

〔102〕 *Thoughts on the Principles of Descartes*, Loemker Ⅱ, p. 676.

之中存在着竞争，它们全都标榜存在，但是……只有那些联合起来产生最现实、最完美的状态的可能性会最终脱颖而出）。[103] * 但是莱布尼茨并非只是用完美来界定其神学与形而上学；他还试着用同样的方法来定义其伦理学与心理学——或者换句话说，他有时用完美来定义这二者，有时用意志和选择来定义这二者。这样一来，长期积累所成就的善之爱就是一种存在于他者之中的完美感；当善行被智慧循诱，告诫人们何为完人，他们应得何种奖赏，正义就此产生。[104] ** 莱布尼茨心理学也建立在完美之上；快乐是完美之感，痛苦是不完美之感，[105]“行动的冲动源自对完美的渴求，其感觉是快感，没有行动或意志力建立在其他基础之上。”[106] 莱布尼茨的伦理学和心理学有着很强的联系；因为完美产生快乐，对他者之爱，在受完美所得约束时，也会使正义变成一种快乐。因为“去爱、去珍惜就是受被爱者的快乐及其完美所启发的”，[107] 任何人爱其他智慧生物

18

---

〔103〕 *Radical Origination*, Loemker Ⅱ, p. 793.

* “正义与可能性一样是要素的原则，所以完美或要素的程度是存在的原则”，*Radical Origination of Things*, Loemker Ⅱ, p. 793.

〔104〕 *Mantissa* to the *Codex Iuris Gentium Praefatio*, Loemker Ⅱ, p. 676.

** 在《新随笔Ⅰ》，ⅱ，pt. 4 中，莱布尼茨提出了把问题变得更加复杂的说法，人不仅被理性的快感指引而道德自成，还被直觉所导：“我们受行善的直觉所推动，因为它使我们快乐，从理性的角度判断，这也是公正的”。但正义也是快事一件——尽管要高于直觉；结果是这一区分让人不知所云。在Ⅰ，ⅱ，pt. 9 中，他解释道：“上帝赋予人直觉，使其立即且无理由地推进理性所赐之物的某一部分。”解读这些段落的困难主要在于，尽管莱布尼茨通常把快乐视作一个集合，在《新随笔Ⅰ》中，他在理性和“自然”之中做出了重要的区分。但是《新随笔Ⅰ》并不总能代表其思想的整体。

〔105〕 *NE* Ⅱ, xxi, pt. 42.

〔106〕 *Mantissa* to the *Codex Iuris Gentium Praefatio*, Loemker Ⅱ, p. 696.

〔107〕 *Ibid.*

都是因为会创造完美及对其客体的博爱。[108] *

莱布尼茨最简洁而有力的尝试是通过他在《幸福论》（1694～1698）笔记中的完美观念连接起他的形而上学、心理学和伦理学，在其中他写道：

1. 道德是根据智慧行动的习惯。实践与知识相伴是必然的。

2. 智慧是幸福的科学，（并且）也是先于其他事物首先要研究的内容。

3. 幸福是持久的快乐。通过引发不幸或通过阻止获取更好、更持久的快乐，从而放弃或调和有危害性的快乐也是很好的。

4. 快乐是知识或一种完美感，不仅存在于我们自身，也存在于他人，因为如此一来我们身上将被呼唤出更多的完美来。

5. 爱就是在他者的完美中找寻快乐。

6. 正义从属于智慧的博爱或爱的习惯。因此当一个人倾向于正义，只要他可以，他就会试着理性地为每个人根据其需求与美德探求善：即便有时不得不惩罚恶人，也是为了总体的善。[109]

在给汉斯克（Hansch）的信中，莱布尼茨将这一高度理

---

〔108〕 *De Tribus Juris Naturae et Gentium Gradibus*, Mollat, p. 13.

* Cf. *De Tribus Juris Naturae et Gentium Gradibus*, Mollat, p. 13. 但是回过头来看，完美并不能解决莱布尼茨在整合上帝正义、人的自由还有恶的存在时所遇到的问题；在《根本起源》中，他说道："正义法……要求每个人应当参与到宇宙之完美中……视其道德的衡量标准及其意志被感动向共同善的程度而定"。在此，某种道德自由又被呼唤出来，但是共同体和预定和谐状态的观念似乎并不允许其存在。

〔109〕 *Felicity*, in *Textes Inédits* (ed. Grua), vol. Ⅱ, p. 579.

性化的心理学与伦理学运用到了他的神学中："由于神的快乐是所有完美事物的合体，快乐是完美之感，那么一个造物体的真正快乐将存在于他对神的快乐的感觉之中。"〔110〕但这并不意味着莱布尼茨倒退回万灵论或"简单的普世精神"之中（他很不喜欢斯宾诺莎的这一点）〔111〕；莱布尼茨的理性物 19 质是自治的，它们对他人（和上帝）之爱一定是其个人更高快感的延续。* 自我的扩张，或者自我的否定都不可或缺。"去爱，"莱布尼茨在给波舒埃的信中说，"只不过就是在美好的存在、完美、他人的快乐中找寻快乐（我说的是快乐而不是功利或兴趣）；因此，尽管爱可能是无趣的，但它却从来不能与我们自己的兴趣相分离，快乐是其中最基本的组成部分。"〔112〕除了这享乐主义的一笔之外，莱布尼茨还在无数书信与回忆录中宣称："为公共幸福做出贡献和为上帝的荣耀做出贡献是一样的"；〔113〕"上帝之爱的试金石就是圣约翰为我们指出的那样：当我看见一个人对一般程度的善有真正的热情，他就离上帝的爱不远了。"〔114〕人必须衡量快乐的集合；在接近顶端但却正好处在上帝之爱之下的时候，他们会

---

〔110〕 Letter to Hansch, Loemker Ⅱ, p. 966.

〔111〕 Cf. *Reflections on Doctrine of a Single Universal Spirit*, Loemker Ⅱ, pp. 899 ff.

* 莱布尼茨的观点是一个人必须"寻找启蒙和理性的快感"，其存在于"知识及秩序与和谐的产物中"；一个人必须逃开"感觉愉悦的诱惑"（NE Ⅱ, xxi, pts. 35 ~ 37, 42, 53）。莱布尼茨很欣赏洛伦佐·瓦拉的作品，这位伟大的文艺复兴哲人在《论快乐》（*De Voluptate*）中综合起快感和基督教美德，在某种程度上是莱布尼茨作品的前身。Cf. particularly Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, pp. 79 ff, and Gaston Grua, *La Justice Humaine selon Leibniz*, pp. 43 ff.

〔112〕 Letter to Bossuet, F de C Ⅱ, p. 199.

〔113〕 Letter to Burnett, Ger. Ⅲ, p. 261.

〔114〕 Dutens Ⅰ, p. 379 (cited in Baruzi, p. 459).

找到对邻人之爱，正义正是依此而生。莱布尼茨对此观点最雄辩的描述是在《真正的虔诚》（1710）这封信中：

如果一个人不爱自己看得见的邻人，他一定不会热爱根本看不见的上帝。那些……把正义变成（纯粹的）严酷的人们，那些不能完全理解一个人没有善意就不可能公正的人们……；用一句话来说，不仅是那些在他人的悲惨中寻找他们利益、快感和光荣的人们，还包括那些完全不急于寻求共同善或不愿救其触手可及的正在经历悲惨生活的人们脱离苦海的人们，总之，也就是那些从其行为中表现出没有受到启蒙、没有善意的人们，都是在徒劳地吹嘘自己有多么虔诚，事实上他们对虔诚一无所知，无论他们制造出了何种表象。[115]

六、实践的正义

精确的、合乎美德的博爱会萌生出最完美的人类正义；但是莱布尼茨意识到在现实生活中这是件非常难得的事情。他因此努力把他用智者的善所定义的正义概念与罗马法的三个基本原则相结合："不伤害别人"（*neminem laedere*），"己所不欲，勿施于人"（*suum cuique tribuere*），"诚实地生活"（*honeste vivere*）。莱布尼茨把罗马法的最高准则"诚实地生活"转变成"虔诚地或慈悲地活着"，尽管"克制"（*ius strictum*，其极致是"不伤害别人"）仅仅要求在暴力下忍受，在他看来那只是正义的最低形式，是一种基本的但是并不充

〔115〕 *True Piety*, in *Textes Inédits* (ed. Grua), vol. Ⅱ, p. 500.

分的形式。正义的中间程度“己所不欲，勿施于人”指的是给予每个人他所应得的东西，这构成了莱布尼茨政治正义的核心。[116]在《万民法文献释义》（*Codex Iuris Gentium Diplomaticus*，1693）中，莱布尼茨扩大了这一区分。“克制”的规则是不要伤害任何人，“只怕是如果在这种状态下，某人还有依照法律行动的基础，如果不在这种状态下，他本应有发动战争的权利”；这一正义的最低要求被他称作“交互的”（改变了亚里士多德给这个词赋予的本义）。正义的中间程度“给予每个人他所应得的东西”，莱布尼茨有时在一个很窄的意义上称其为善行，有时称其为公平，有时称其为“分配正义”。[117]在克制和公平之间有两个重要的区别：首先，克制仅仅是保护性的，平等对待每个人。然而公平或分配正义则更为关注个人的美德（merit），因此对不同的人有不同的对待。其次，克制仅仅是“避免灾祸”和“源于维持和平的需求”，然而公平却“趋向于快乐，但是却是以一种竟至于沦为我们死亡的赌注的形式。”[118]最高程度的公正，真正的博爱（或虔诚），只在政治中扮演一个间接的、规范性的角色，但广义上说则是人们行为中善行的监管者：对神的正义没有敬畏的一些人，不会按照他们应然的行为做事。[119]

尽管不是完全一致，莱布尼茨还是把私人财产与正义的三种程度联系起来。他坚信没有私人财产是完全至善的，但是绝对禁欲又是无法实现的。他强调社会由三样东西维持而成：友谊、政治正义和勇气。“如果这第一个能够被遵守，

[116] *Codex Iuris Gentium*, pts. XI – XIII.

[117] *Ibid*. pt. XII; cf. *Nova Methodus*, Dutens IV, iii, pp. 213 ff.

[118] *Ibid*, pts, XII – XIII.

[119] *NE*. IV, viii, pt. 9.

因其将所有善普遍化，第二个就不需要了，如果人们不是完全被剥夺了正义，那么也就不再需要勇气来维持国家的稳定了。"[120]但是他认为，"人性"不允许社会仅仅建立在友谊之上；如若这样私人财产和政治高压都会成为必要。莱布尼茨说，在一个完美的国度，"所有物品都应是公共财产"[121]，并且应该被公开地分配给个人；不幸地是，没有这样足够开化的、希望过着修道院生活的民众，也没有足够公正、具有公德心的行政官。结果，人们必须自己保护自己的私有财产（尽管对公众的慈爱要求没有人深受匮乏之苦）。在莱布尼茨的观点中，一旦作出这一决定，就要考虑用最严格的权利来保护财产：这样在财产方面，人应该被平等对待。这并不是说每个人都应获得同样东西，而是说他们有平等的权利保有他们占有的（或可以获得的）东西。以所谓美德与品质为基础再分配财产非常困难也非常危险；[122]这样的再分配会导致对私人的伤害。"己所不欲勿施于人"原则因此只能应用于国家的物品处置权（或私人打算将物品不怀好意地分配的时候）。[123]莱布尼茨这一理论的潜在激进主义成分能够化解社会矛盾；禁止平等主义，莱布尼茨推崇的是一种普遍的国家慷慨义行的扩大。*

21

莱布尼茨的实践正义理论融入罗马法的渐进阶段之后，

---

〔120〕 *Portrait of the Prince*, Klopp Ⅳ, pp. 480 – 1.

〔121〕 *De Tribus Juris Naturae*, Mollat, p. 14.

〔122〕 *Meditation*, Mollat, p. 81.

〔123〕 *Codex*, pts. Ⅺ – Ⅻ.

* 引自 *Existence Remarks on Jurisprudence*（1676），Acad. Ed. IV, I, p. 572："共同体能够确保使每个人都能免于悲惨处境、有美德之人能够成为有用之人；这是最基本的；至于剩下的，鉴于暴行和明目张胆的欺诈会受到惩罚和阻止，（公民）占有物品就不是很重要了。"

最重要的是他不允许把义务与良善断然分开：在莱布尼茨看来，并不存在康德所谓的对他人的“完美”与“不完美”义务的区分。[124] 莱布尼茨的正义是一个集合，与他哲学体系里每一样东西都如出一辙：存在一个不可分的集合，在上帝和物质、生与死、静与动之间没有“鸿沟”，正如免于伤害和行善之间是存在连续的一样。在《正义共同概念沉思录》中他令人信服地指出，如果人们认可不应施加伤害，也就很难否认善应该有所施行；“作恶的人和拒绝行善的人只有程度上的区别”。[125] 在这个论点之上他又添加了一个心理学的观点：如果人们想要知道何为正义，他应该站在人们抱怨何为不正义的角度上思考。在此，莱布尼茨得出了一个与康德大体相似的实践结论：如果人不搞特殊化，他们就会服从同一种规则。这就是为什么他坚称“换位思考”是判断道德与政治最有力的角度的原因；“每一样我们发现在别人的角度看来属于非正义的东西必须引起我们对于其是否为非正义的怀疑……这项原则的意义在于：己所不欲，勿施于人”。[126] *

莱布尼茨的正义理论杂糅了基督教博爱论、柏拉图理想主义形而上学思想、罗马法，还有变相的亚里士多德名物学；22 其与其纯粹哲学的关系可谓问题重重，可单拿出来却又完整

[124] Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, Introduction, ‘Division of the Metaphysics of Morals in General’, pt. 11.

[125] *Meditation*, Mollat, p. 70.

[126] *Notes on Social Life*, ‘The Place of Others’, in *Textes Inédits* (ed. Grua), vol. Ⅱ, pp. 699 – 701.

* 但是，即便在这一点上，莱布尼茨的柏拉图主义和基督教信仰之间也出现了分歧：“人与人之间的差异和不平等太多了，因此我们不该循理要求别人他们曾循理要求我们的”（Letter to Bierling, Dutens V, pp. 388 ~ 389）。莱布尼茨发现基督教道德教理的原始平等主义和建立在固定永恒关系上的“自然”正义很难相互融合。

有力。因此，伯纳德·罗素认为莱布尼茨的社会思想是一个“不完整的大熔炉”的观点是不全面的；[127]由于物质、共同体等观念，想要了解一个人是否本可以比他自己所行之事更完美，以及一个人在所难免的知识有限性是否会带来不完美的博爱，就不自觉地变成了核心问题。本质上讲，这是斯宾诺莎的问题：能否在谬误与恶之间作出区分。在这一点上，很遗憾，莱布尼茨没有提出连贯的论说，尽管他努力作出区分。

七、特殊国度与政治法则的特点

莱布尼茨关于正义是智慧的博爱教理在他完成国家理论的过程中也是始终连贯的：一个公正的政治秩序在制定或维护政策方面既需要仁爱也需要智商，而不是全体社会成员的参与——根据自然法这最不重要。在他眼中，国家是一个“无限的不平等社会”——也就是说它关乎“全体生命体与共同善”，且不是简单的“带有某种目的的行为，比如贸易和商业、航海、战争或旅行”；[128] * 它是建立在统治者与被统治者的不平等关系之上的。与柏拉图一样，莱布尼茨相信最善良的人和最聪明的人必须统治别人，否则便是不公正的；他重新回到了正义是一个等分关系这一观点，还接受了柏拉图主义观点：社会正义应该是“自然”最精确的可能的摹本。在一封写给苏格兰贵族托马斯·博尔内的信中（1699 或

---

〔127〕 Russell, pp. 191 ff.

〔128〕 *On Natural Law*, Loemker Ⅱ, p. 705.

* 你或许能想起伯克的《法国大革命沉思录》中一个著名的段落：“国家不该只被当成一个由胡椒、咖啡、棉布、烟草，或一些其他的低级趣味协定组成的合作关系……建立在每一项美德和全部的完美事物之上……国家是一种合作关系。” Ⅶ, 2 (2).

1700)，他把上述观点扩展开来，同时还批评了霍布斯、洛克的自然权平等理论。

我还没有足够的空闲读完那本叫作《政府论两篇》的书，该书旨在反对菲尔默先生的观点。但是我在该书的推理中注意到了正义和确定性。然而，或许有些段落需要做更充分的阅读，比如其中那个被称作自然状态的部分和人权平等的段落。如果所有人都有同样的（自然）优势，那么这种平等就是显而易见的，但事实绝非如此，似乎亚里士多德要比霍布斯先生更为准确。如果一群人发现自己正处在一片广阔 23 海域中的一条小船上，无论从理性还是从自然判断的角度，即使再不一致也不会出现让那些毫无航海知识的人做舵手的情况；可见，按照自然理性，政府应属于智者。[129]

由于在莱布尼茨看来，平等的政治参与和自然权利是空想，因此他很少使用假设所有缔约者都有参与建立合法国家的权利的社会契约理论——至少在他的成熟作品中很少。莱布尼茨的国家合法性与其起源毫不相干。因此，契约并不重要；重要的是正义、战争、善良和共同善的提高。或许莱布尼茨对契约的贬低主要是因为霍布斯强调得过多了；在其早期作品《新方法》中，他以一个相当传统的契约主义者的姿态出现；[130]由于霍布斯的“自然状态”先于契约出现，所以造成了一个道德真空，在其中没有实体法就没有正义——莱布尼茨对此深恶痛绝——或许他认为契约论非常危险。［在他看来，它把大量的假象引入了社会关系；莱布尼茨在《新

〔129〕 Letter to Burnett, Ger. Ⅲ, p. 264.

〔130〕 *Nova Methodus*, Dutens Ⅳ, iii.

随笔》中写道，霍布斯没有意识到“最好的人完全没有恶意，将会积累善行以取得他们（共同）的目标，正如鸟群聚集起来集体飞行一样。”]〔131〕但是这种反对并未阻碍莱布尼茨在他晚年（1712）作品《沙夫斯伯里评论》（*Remarks on Saftesbury's Characteristics*）中深刻地评价霍布斯：“我们杰出的作者（沙夫斯伯里）据理反对那些坚信在自然状态之中、政府之外完全没有义务的人；政府本身的权力必须是来源于契约规定的义务，根据作者的这些原则，很显然义务产生于其组成的政府之前。”〔132〕

然而，莱布尼茨对平等自然权的拒绝及其（最终）对契约理论的抛弃绝并不意味着他放下了国家之中重要的“大众”因素。这在他最重要的纯政治信件（致伯奈特，1701）中有明确阐述，该信中对展示莱布尼茨对孟德斯鸠的适度和理性的政治思想的贡献有重大意义。

有关形成共同体（共和国）教旨的政治科学最终目标必须是促进理性王国的繁荣。王权的最终目标是让有杰出智慧与品德的英雄执政……贵族政治的最终目标是让最睿智、最专业的人管理国家，民主的最终目标是让所有人在什么对他们最有利的问题上达成共识。但是如果我们能够同时兼有此三者：伟大的英雄、睿智的议员和非常理性的市民，那么就能够组成一个这三种形式的混合体。……独裁国家是理性帝国的直接反对者。但是我们必须认识到这种独裁国家不仅可能是君主制，也可能是议会制……这样我们必须在这个法的世界中思考，不仅借此来限制国王，也限制民众的代理人和

24

〔131〕 *NE* Ⅲ, i, pt. 1.

〔132〕 Ger. Ⅲ, pp. 424 – 5.

法官。[133]

这样，独裁政权完全被莱布尼茨摒弃了；由于平等不是自然的，所以自由对他来说非常重要。但是这种对自由的热爱从未让他成为一个共和主义者。*他在给伯尔纳的同一封信中写道，“当一个人真正热爱自由的时候，他在那层意义上就不是一个共和主义者了，因为当国王和议会被好的法律联合在一起的时候他能发现一种比国王或多数人统治下的独裁政权更加符合理性的自由。”[134]如果不得不从绝对主义和民众的“管制”中选择其一，莱布尼茨显然更倾向前者；“很显然……国王绝对权力要比民众管制更为宽容，没有比无政府状态更容易导致暴政的了。”[135]

但是莱布尼茨不喜欢专注于把权力当做统治者的主要特征。在一个重要的早期著作《在德国建立单一国家构想的一个担心和焦虑》（*Grundriss eines Bedenckens von Aufrichtung einer Societät in Deutschland*，1671）中，他在理性和权力之间做出了他一贯的鲜明区分，并指出心智与权力的和谐状态不仅是美和正义的基础，也是国家的真正基础：“如果权力高于理性，握有权柄者要么就是个根本无法使用权力的羔羊，要么就是一个不会好好使用的豺狼、暴君”。[136]

---

[133] *Ibid.* p. 277.

* 然而莱布尼茨认识到了共和主义的吸引力，也认识到了它在王国之中造成的恐慌：“所有的共和国在国王眼里都是可恶的……共和国通常都会让其邻居也向往同样的自由；他们宽容各种信仰；在他们的教义问答中共同善居于首位；他们很少腐败；他们是真正的人类义行的温床。” *Securitas Publica Interna et Externa*（1670～1671），pt. Ⅱ，No. 53；F de C 6 pp. 225～226.

[134] *Ibid.* p. 279.

[135] *Ibid.* p. 278.

[136] *Grundriss*，F de C Ⅷ，p. 31.

另一方面，理性高于权力之人使用权力则是“过分弄权”。因此，莱布尼茨论证道，“那些被上帝赋予了不带权力的理性之人……拥有担任参赞官的权利”，而那些只有权力的人“必须耐心倾听，不能把善良的参赞官搁在一边”。[137]但是理想的情况是权力和理性集中到了一个人身上：“那些被上帝赋予很高的理性和权力之人是上帝创造出来担任其意志执行者的英雄，就像代理工具一样。”在三种荣耀上帝的方式——嘉言、懿行、善思中，懿行最重要，（如果有的话）是由德高之人、政治家完成；作为“公共福利的管理者”，他们“不仅应致力于在自然中发现上帝之美的光焰”，还应试着模仿。“他们在赞美、思考、语言、观念中加入了良治。他们并不仅仅反思已经做好了什么，而且要把自己当做工具一样牺牲贡献出来，把更好的东西献给总体善，尤其是人的善。”[138] 25

莱布尼茨承认权力在把应然转化成“事实”时是不可或缺的，但是他所关心的是应然本身；权力是一个中性、没有感情的东西，它帮助恶人行诸恶事正如帮助善人行诸善事一样。[139]但是在莱布尼茨那里没有比善意更重要的东西了。很重要的是，智慧有德的人（应该）是作为统治者将其全部精力致力于公共福利，不仅仅是要防止苦难发生，而且是要推动物质居住环境和公民的知识、德行两个方面实际的改善。“德政的目的，”莱布尼茨写道，“是保证富足，这样人们就会在一个更好的位置上为坚实的知识‘演奏’，令主权‘作

〔137〕 *Ibid.* p. 36.

〔138〕 *Ibid.* pp. 45 – 6.

〔139〕 *Meditation*, Mollat, pp. 57 – 62.

曲家'受到崇敬和爱戴。"[140]如果莱布尼茨对自由的坚信把他和他所处世纪的英国式自由联合起来，他对博爱和福利的强调则又把他拉了回来；他从未像他们一样强调权力、代表和统治者的波西米亚式"地方分权"，但是他对福利和人的整体进步的关注远多于对任何自由的关注。*这之中很多都在他的（另一方面多少有点自信的）《怀着善意动机之启蒙人士回忆录》(*Memoir for Enlightened Persons of Good Intention*)中的抢眼段落里有明确表述：

尽管可以启蒙，尽管可以劝善，尽管可以让他们从恼人的不便（贫穷、事业、失学）中解脱出来，但是扩大公众福利切实可行的、最好、最有效的方式是劝说统治者和（他们的）首席行政官做出非同寻常的努力来寻求更多的善，并使我们的时代尽享诸种便利，没有这（非同寻常的努力），上述种种将只能推迟到遥远的后代那里实现了。[141]

莱布尼茨劝说可行此事的诸侯，他们不只是在为"不朽的荣耀"以及"他们自己的至善与满足"，也是在为他们自身的利益服务；他们不仅拥有"更加善良，且能为其更好地服务"的臣民——在此莱布尼茨暗示了他对德意志贵族政治总体运作的看法——而且那些虚度光阴、骄奢淫逸、图谋不

---

[140] Letter to Burnett, Ger. Ⅲ, p. 261.

* 莱布尼茨综合了温和威权主义与福利观念，为日后德国在此方面的实践做了准备；俾斯麦的内政中很多内容并非与其格格不入。在《政治科学史》(Histoire de la Science Politique, vol. 2, p. 248)中，作者珍妮(Janet)说"国家社会主义不会让莱布尼茨大吃一惊。"

[141] Klopp X, p. 14.

轨的"闲散吝啬之人",也可以在转善的过程中获得满足。[142]尽管英国自由主义更强调国家是保护自然权利(尤其是财产权)的司法权威,莱布尼茨个人则更关注社会的丰裕;在他向无数诸侯推销的一揽子计划中,他提倡建立经济委员会以监管手工业和农业,以及公共健康与教育["最好的教育中所无法理解的是共和国"(optima respublica intelligi non potest sine optima educatione)][143],他一再坚持"最好是预防贫穷和苦难,它们是罪恶之母,这要比它们来到世间之后再加以遏制要好。"[144]他费尽心思建立人文与科学学院,但是他在诸侯国的努力只在德国取得了成效。而他努力引起彼得大帝、萨瓦选侯、神圣罗马帝国皇帝对该科学院的兴趣表明了他对把博爱变成公共道德一事是多么的热衷。莱布尼茨感觉到很多统治者犯了如下的错误,即统治者认为他们可以通过"毁坏和荒弃"行为获得荣耀,[145]他们同时错误地认为统治者的职能便是表明那些破坏性行为的至高无上。正如他在一首诗中写道: 26

流血漂橹怎可妄称胜利?
开疆拓土怎胜泽被大地。[146]

八、主权

莱布尼茨强调博爱、福利和责任,这无疑令他极力贬低

[142] *Ibid.*
[143] *De Tribus Juris Naturae*, Mollat, p. 18.
[144] Klopp X, p. 23.
[145] *Ibid.* p. 26.
[146] Poem to Mlle. de Scudery, Klopps Ⅵ, p. 177.

主权的概念，而主权概念在 17 世纪同时期的很多理论中扮演着重要角色。他确实与霍布斯一样，相信国家就像一个兽群或一支军队，只不过就是个集合罢了，[147] 这个集合的统一性建立在统治者的统一性上；物质的教义当然只是要求个体的真实，在这一点上，莱布尼茨的形而上学和政治学完美地契合在了一起。国家就像由无数块小石头铺成的大理石路面，只是一个“偶然的合体”（*unum per accidens*）；它不是一个真正的统一体，“如果鱼塘里所有的水和鱼都被冻住了，那么鱼塘除了冻住的鱼和水之外就什么都不是了”。[148] * 但是莱布尼茨与霍布斯在“法律是强制”的这一观点上分道扬镳：对他而言，法律的内容，即法律对共同善和客观正义的推动更为重要。当然，他对主权的态度受到了他作为德国选侯辩护士身份的影响；实际上他撰写论述主权的文章（《日耳曼尼亚的最高原则》）的直接目的是表明德意志诸侯国与法国、西班牙国王享有同样的“主权”。但是他不必违背自己的法律学说与统治学说也能证明这一点。终其一生，莱布尼茨始终抱着帝国在中世纪的庄严远胜于现代民族国家体系的观点不放——或许他把帝国理解成为基督教共和国保留下来的最后领地；这样一来，他更是孜孜以求想要推倒博丹与霍布斯构建的体系。莱布尼茨在《弗拉莱特与德·尤金访谈录》（*Entrétiens de Philarete et d'Eugène*，节选自《日耳曼尼亚的最高原则》，是一部法文对话录）中说道，“主权国是那些领土

27

〔147〕 Letter to Queen Sophia Charlotte, Klopp X, p. 184.

〔148〕 Letter to Arnauld, Ger. II, p. 76.

* 可见基尔克（Gierke）在《自然法与社会理论》第 137 页对莱布尼茨的批评是错误的，他认为莱布尼茨给国家的概念赋予了一个单纯的“虚拟人”（persona ficta）含义：莱布尼茨的形而上学不允许他把国家考虑成具有“真实人格”（real personality）。

的所有者，那些在战争与和平时期足以通过合约、军队与联盟在欧洲施加影响者”。[149] 他从主权的概念中除去了至高无上的特征，使其仅成为一个相对的标准而非最高标准；在考虑德国碎片式的浪漫形态与德意志政治形式的多元性之后，莱布尼茨坚称主权国是否把“土地当做采邑，或其是否承认领主的至尊”并不重要，“只要他是一家之主，除了武装入侵之外不受任何干涉”。[150] 即使复兴帝国威严、重建基督教共和国的希望开始暗淡，莱布尼茨依旧长期忠于这个仅为描述性而没有合法性的主权概念。

如果说莱布尼茨有削弱主权观念的实际理由，那么他的纯哲学理由则更多；因此不难理解他首先对霍布斯发起了攻击。他在《日耳曼尼亚的最高原则》中说，“如果我们听霍布斯的，在我们的土地上（帝国）除了彻头彻尾的无政府之外就什么都没有了”，因为“在文明的欧洲没有人受制于他所提议的那些法律”。[151] 莱布尼茨准确地指出，霍布斯认为每个人对一切事物都有自然权利导致了人与人之间纷争不止；霍布斯提出了把权力交给国家（自救）的观念，这样（用莱布尼茨的话说）“就可以理解为，每个人都会把自己的意志加在代表其执行意志的人或政府之上”。他如实地描述了霍布斯有关政府应该独裁、实行中央集权的说辞，因为（还是用莱布尼茨的话说）“把最高统治权分给许多人或实体（团契）是无效的”，因为分权会导致意见分歧，国家会因此解体。[152]

---

〔149〕 F de C Ⅵ，p. 347.

〔150〕 *Ibid.*

〔151〕 *Caesarinus Fürstenerius*（*De Jure Suprematus ac Legationis*），Acad. Ed. Ⅳ，Ⅱ，p. 58（cited hereafter as *Caes. Füust*）.

〔152〕 *Ibid.*

在描述完霍布斯的观点之后，莱布尼茨煞有介事地否认了它们的合理性。他说“霍布斯的谬论在于他认为会带来不便的东西从来就不该产生”。在莱布尼茨看来，这个论点源于“对人类事务的本质的不了解”。他承认“当最高权力被拆解时，许多分歧就会产生；如果相持不下，还可能发生战争”。但是经验表明，“人们通常会走中间路线，这样就不至于因为自己的顽固不化把什么都弄成公害”。[153]他在波兰和（荷兰）联合省那里就找到了例子：“在波兰人中，一个领主代表由于自身的顽固不化就可以解散议会；在荷兰，在遇到事关重大的事件时，如战争与和平问题或签署条约问题，一座城市的反对就能激起千层浪”。莱布尼茨说，然而“由于掌管全局之人的谨小慎微和中庸之道”，[154]大部分问题还是能得到妥善解决的。

莱布尼茨然后转而攻击普芬道夫，认为他是一个拙劣的德国版霍布斯，其在《论德意志帝国的地位》（*De Statu Imperii Germanici*）中把帝国称做“政治怪物”。“如果这是真的”，莱布尼茨反驳道，“那我就敢说荷兰、波兰和英国正在极力维护同样的怪物，甚至也包括法国和西班牙。”显而易见，这些人认为绝对主权是不现实的：他们“了解法兰西王国的贵族秩序……曾在公共集会中提到有关王国的基本法和王室权力的有限性的问题”。法国的臣民不受“足量的权力发出的命令（用他们自己的话说）”的摆布，而是听命于“请求、协商、讨论”。[155]他总结道，“霍布斯的帝国既不存在于文明人中，也不存在于野蛮人中，我认为他们既不可行

〔153〕 *Ibid.* p. 59.

〔154〕 *Ibid.*

〔155〕 *Ibid.*

又不可贵——除非那些必须享有至高权力的人生而带有天使般的美德”。霍布斯的“论证”因此“只在上帝做国王的国家才能有的放矢，因为只有上帝才会赢得所有信任”。[156]

带着这样的主权观念，莱布尼茨也只能放弃霍布斯的“法律是（被诸如宣讲或权威解释之类的正式要求限制的）命令”这一原则；[157] 莱布尼茨是自然法理论家（尽管他更喜欢“宇宙法学”而不是自然法），坚持认为“凭借权力施行正义之人的错误，部分在于他们混淆了权利（*droit*）和法律（*la loi*）。权利不会是不公正的，但是法律会”。[158] *

尽管有些理论家在对实体法和自然法作出理性区分时经常会引出当统治者“违反自然”时民众有权革命的观点，莱布尼茨则通常把这个问题简单地看做关于审慎的问题。他在1695年写道，“我赞同格老秀斯的论断，我认为，作为一条人人都需遵守的法则，叛乱带来的恶通常要比引起叛乱的恶更罪大恶极。但是，我承认诸侯可以走向这个极端，可以把共同体的安全置于如此危险之下，忍受苦难的义务就此终止。”[159] 实际上，如果统治者不能提供安全——在这点上他赞同霍布斯的观点——“臣民有权向主人的敌人宣誓效忠，只要后者征服了他们，且他们的主人不能再保护他们”。[160] 虽然与霍布斯有诸多分歧，但是莱布尼茨从不否认提供安全

29

---

〔156〕 *Ibid.* p. 60.

〔157〕 Cf. Hobbes. *Leviathan*, pt. 2, ch. 26.

〔158〕 *Meditation*, Mollat, p. 61.

* Cf. *NE* Ⅳ, Ⅶ, pt. 19：“法律本身由一些基本准则构成。当这些基本准则并非来自国家的独断权力，而是通过纯粹理性（pure reason）传授的时候就构成了自然法。”

〔159〕 Cited in Ruck, p. 94.

〔160〕 Letter to Falaideau, Klopp, Ⅸ, p. 143.

保障是国家的首要责任。莱布尼茨在1705年写道，“我对国家（state）和拉丁人所称的共和国（*respublica*）的定义是：一个大的社会，其终极目的是共同安全”。他继续说，我们希望“作为人，人们可以得到比安全更多的东西，比如快乐，他们必须致力于这个目的。但至少安全也是基本的，没有它一切美好的事物都会结束”。[161] 莱布尼茨和霍布斯的区别是莱布尼茨关注“安全之外的东西”，比如说制度性的博爱，然而霍布斯则相信一切生存之外的目的都是相对的，还创造了“语境”（context）为自己辩护。

在继续讨论莱布尼茨的国际关系理论之前，有必要指出，尽管相当数量的17世纪理论家都致力于（在理论上）摧毁全部存在于国家层面之下的中世纪社会（*collegia*）和国家层面之上的“普遍”权威。* 莱布尼茨，尤其在其早期的作品中，努力保留这些从中世纪后期就遗留下来的社会等级。这样对他来说，国家是自然社会的“第五等级”：在其之上的最高自然等级是上帝教会，它包括天主教会本身和国王（作为基督教共和国的领导者和保护人）；在其之下是四个更低的等级，其（政治）重要性逐渐递减——夫妻、父子、主仆、最后是整个“家庭事务”（household）。[162]

如果世上每件事都用最完美的方式安排，那么首先，父母、子女和亲戚就是最好的朋友，整个家庭就会选择一种生活的艺术……就会安住其中继续在他们的艺术中完善自我，并指给其子女同样的道路。他们会与同一职业的人结婚，这

---

〔161〕 *Ibid.*

* Cf. Gierke, *The Development of Political Theory*, pp. 259 ff.

〔162〕 *On Natural Law*, Loemker Ⅱ, pp. 702 –4.

样就可以通过教育进一步加强联系。这些族群就会结成行会或庄园，城市便由此兴起；它们会慢慢形成省、国家，最终一统于上帝教会之下。[163]

30

这个森严的等级使我们部分想起亚里士多德和阿尔赛斯乌斯，它把国家锁进了一个体系中。这个体系中没有霍布斯式国家所青睐的（莱布尼茨认为百害无一利的）自由。与国家层面之下的“自然而然”的志愿团体进行协商，结成合作关系以达成共识性安排。然而普遍权威无论是多么有限并理性的形式，都是用来保护欧洲对抗其内部成员穷奢极欲之贪求的。

九、基督教共和国与国际关系

莱布尼茨想要把正义作为被智慧规制的博爱的观点不仅有哲学上的可行性且对某一国的内政有指导意义，也对国际体系有影响：如果博爱可以取代教理争论，那么西方文明的大不幸——新教—天主教大论战就可以偃旗息鼓了。莱布尼茨毕生做过大量的努力来缝合裂痕，首先是写了大部头（但是未完成）的《天主教论证书》（*Catholic Demonstrations*）[164]，他打算在书中提供一个让所有人都能接受的充分但不精确的基督教教理。之后在一封写给波舒埃的长信中也有所涉及（很明显，波舒埃怀着强烈的愿望希望莱布尼茨改宗，[165]而不是和异端邪说妥协）。莱布尼茨仔细研读了宗教改革之前的教会分裂史，希望能够说明如果教宗不再抱着教理分歧的

---

〔163〕 *Ibid.* p. 706.

〔164〕 Loemker Ⅰ, pp. 86 – 90.

〔165〕 Cf. Klopp Ⅸ, p. 182.

繁文缛节不放，就会像波西米亚加利斯丁教会的众多分歧达成一致、希腊人与佛罗伦萨教会达成一致一样。[166] 他强调说，天主教和新教的很多分歧其实还没有天主教内部的分歧大。[167] 总体而言，莱布尼茨向波舒埃呼吁的是把基督教团结在一个不涉及辩解与改宗的略带模糊色彩的基础之上；具体的教旨分歧可以在坦诚相见的大公教会中解决（依照 1414 ~ 1418 年康斯坦丁大会，这个莱布尼茨最喜欢的榜样）。他在 1692 年写道，“重获更多的国家，对于罗马和大众的利益不都是一件好事吗？尽管有时人们还是不得不在一些具体问题上持有不同的观点。……”[168] 但是莱布尼茨和波舒埃在根特议会的历史地位上达不成一致，这个反对宗教改革的会议对于新教徒来说是一次挑衅。他多次尝试冷静地证实该会议在法国从未得到完全认可；波舒埃则一贯地坚持认为质疑一次会议就可能导致对所有议会的质疑，这让莱布尼茨一反往日的做法，大发脾气：

31

说什么你不能同意对（根特会议）的新质疑，这等于是把水重新搅浑一样：新质疑至少对于大多数有权质疑“伪无谬论”决议的人是有好处的；你们教派的人掩耳盗铃地从这次（会议）中努力寻求好处，仿佛是默许了一群来自罗马的低级的意大利主教、婊子和绞刑犯（众所周知这群人没有教养，也对真正的基督教毫不在乎）在阿尔卑斯山的一角伪造了强制整个天主教会遵从的决议，这种方式在他们时代最严

---

〔166〕 Letter to Bossuet, F de C Ⅱ, pp. 264 - 71.

〔167〕 *Ibid.*

〔168〕 F de C Ⅰ, p. 273.

肃之人那里是万万得不到承认的。[169]

波舒埃因为这部分指责而认为莱布尼茨偏执，甚至“异端”，但是当汉诺威顺利继承了英国王位之后，莱布尼茨所倡导的和解就因英国对天主教的敌意而得不到支持了。但是他的观点从未改变。他在这个领域的努力有时被贬损为只具政治学教益。但是这个观点不能解释为什么，比方说，莱布尼茨在给耶稣会教士波西斯的书信中如此努力地想要把自己的物质理论与天主教教理中的“化质说”（transubstantiation）相妥协。[170] 无论他的动机是什么，他坚信欧洲的宗教狂热和流血冲突在博爱取代了神学的吹毛求疵之后就会停止。

天主教的本质不是罗马修会的扩大化……教派的真正本质是博爱，它使我们成为基督耶稣的一部分。那些用他们的错误为和解制造困难、反对博爱的人才是真正的分离分子；相反，那些尽自己所能重建教派的人才是真正的天主教徒。[171]

莱布尼茨坚信基督教共和国会成为欧洲和解的主要维护者，这种倾向在17世纪70年代达到了顶峰，在《日耳曼尼亚的最高原则》（*Caesarinus Furstenerius*）中表达得最强烈。在这部最具中世纪色彩的书中，莱布尼茨称教宗和神圣罗马帝国皇帝是基督教国家的“双头”，接下来还对这双头应有的超国家权力加以描述。他坚信：

---

[169] F de C Ⅱ, pp. 258 –9.

[170] Cf. letters to des Bosses, Loemker Ⅱ, pp. 969 ff.

[171] Letter to Mme. de Brinon, F de C Ⅰ, p. 163.

皇帝是卫道士，或牧首，或者如果你愿意，也可以是普世教会的世俗力量；所有的基督教国家组成了一种共和政体，其中皇帝有特定的权威，也因此得名神圣罗马帝国，而它或多或少应该像天主教会一样被发扬光大；皇帝是……基督徒对抗异教徒的天生领袖；主要是由他负责打击分离势力，召集（大公）会议，维持好的秩序……这样才能让教会和基督教共和国不再蒙受损失。[172]

32 与此同时，莱布尼茨引出了中世纪教皇们享有的巨大世俗权力，坚称好的教皇有权（这种权力来自于共同的授权而非上帝）“驯服暴君和那些带给众生苦难的野心家”。[173]他还建议道，大公教会在“来自基督教国家领袖——教宗与皇帝的公共权威的影响之下”，可以转化成永久的“基督教国家总议会”，用以消除由条约、调停和许诺所带来的不安全和不可信。[174]

到了17世纪90年代，莱布尼茨日渐老去，对中世纪的信心也渐渐消失了，开始更加强调国际关系的实体法——这些构成法律的条约和承诺都是他过去不屑一顾的。在支持帝国反对法国领土要求的《万民法法典》（1693）中，他并未忽视皇帝、教宗、自然法和基督教传统，但大部分是坚持法国实际同意了的观点。《万民法法典》对政治现实和政治理想之间的鸿沟做了新的强调：这个新“现实主义”让莱布尼茨承认霍布斯的观点有几分道理——国际关系就是无休止的战争。他说，这个解释“不是你们想的那样荒诞，因为作者

[172] *Caes. Fürst.*，Acad. Ed. Ⅳ，Ⅱ，pp. 15 – 16.

[173] *Ibid.* pp. 16 – 17.

[174] *Ibid.*

想要表明的不是每个国家都有权力毁灭他国，而是希望各国长期谨慎地保持对他国的警惕”。[175] 莱布尼茨继续说，许多诸侯都说“在他们的王宫中，他们玩牌，在国家层面，他们玩合约”。[176] 阴谋外交家的充满“华而不实的借口”的邪恶计划只能带来满怀怨恨和报复之心的战斗；有时一个国王的“不安夜”（bad night）就要夺取成千上万人的生命；一个统治者经常会因为一个女人，而采取不理智的行动。莱布尼茨总结说，“如果我们总是知道事件的真正原因，历史就会失去很多美好的东西，如果我们总是知道最草率的动机……经常会促使最伟大的英雄铤而走险”。[177] 这些想法使他贬低（仍然很重要但是）基督教王国分散且摇摇欲坠的有限权力，并希求实体法的历史证据会在制止国际暴力中有所作为。

这并不等于说他改变了想法；他只是改变了自己强调的内容。在一个相对较晚（1715）的、针对圣皮埃尔神父《永久和平计划》（*Project for Perpetual Peace*）的评论中，莱布尼茨在赞扬神父的善意动机之外还强调说，中世纪体系的纯粹形态会比圣皮埃尔的封建计划好得多。莱布尼茨认为，那个体系类似于“拉丁基督教徒奉行了几个世纪的国际法”（法语：droit des gens），一旦和解能够完全建立，就能保有更强大的基础。但是此后的中世纪教皇比早期的教皇要无力得多，他们害怕宗教会议，极力地阻碍运动的发展。他说，这标志着“他们堕落的开始”，一系列坏教皇毁了教皇的权威。他补充道：“但是，我相信如果某些教皇因智慧和美德而享有盛誉，又愿意遵守康斯坦丁会议的措施，那么他们就会尽力

33

---

〔175〕 *Codex*, pt. Ⅰ.

〔176〕 *Ibid.*

〔177〕 *Ibid.* pt. Ⅱ.

纠正过往的错误，阻止暴行，以及保持甚至推动基督教社会的发展。”[178]

在同年也是关于同一个主题的一封信中，莱布尼茨的口吻变得既哀婉又嘲讽：

> 我在圣皮埃尔侯爵维持欧洲永久和平的计划中见到了一些东西。我想起里面的一个叫“万世大同”（*Pax perpetua*）的玩意儿；死者长已矣：但是活着的人仿佛更是一种讽刺；最有实力者并不尊重裁判所。这些绅士很有必要捐赠一份“资产者存款”（*caution bourgeoise*）或裁判所银行储蓄金，比方说法国的国王捐献一亿埃居，英国国王也按比例缴纳，这样一来裁判所就会用他们自己的钱来执行判决，以防其抵赖。[179]

莱布尼茨半开玩笑地建议道，有个更好备选方案可以“让神职人员重获以往的权威”，封锁与开除教籍会让“国王和王国胆战心惊”。* 他总结道，“我有一个提议，可以和圣皮埃尔神父的提议一样简单易行：既然允许写传奇小说，为什么我们还要诅咒那些能唤起我们黄金时代记忆的小说呢?”[180] 最后，莱布尼茨认识到，他的一些理想已经绝无实

---

〔178〕 F de C Ⅳ, pp. 330 - 1.

〔179〕 Letter No. Ⅱ to Grimarest, Dutens V, pp. 65 - 6.

* 尽管这封信文笔轻快，但是莱布尼茨始终非常严肃地对待净化之后的教会是否有权干涉世俗事务的问题。1706 年的一封信体现了他的这种不确定：“根据自然法，国家的神职人员不能超出参赞官的职权，如法律博士们的裁判权是纯粹自愿的一样。但是神法赋予了天主教会很多东西，有时世俗法赋予的更多——这点我并不完全反对。” Ger. Ⅲ, pp. 310 ~ 311.

〔180〕 *Ibid.* p. 66.

现的可能——但是他还没准备好放弃它们。他在《新随笔》中写道，霍布斯明知道不存在灵魂，但他还是充满恐惧。[181]

十、国际关系：法国帝国主义的问题

莱布尼茨不得不面对的主要国际关系问题是法国的扩张。莱布尼茨的一生（1646～1716）恰好与路易十四的在位时间（1643～1715）吻合，他对法国与法兰西文化有着矛盾的情感：一方面，路易在位期间力主“合并”（renuions），占领斯特拉斯堡，在土耳其进攻维也纳时对帝国发起进攻，在西班牙王位继承战争期间把西班牙从哈布斯堡家族手里强行分割出去，这让作为德国人的莱布尼茨必须尽其所能地支持德国的自卫（尽管他很不喜欢地方保护主义与过分的爱国主义）；另一方面，莱布尼茨广泛的兴趣又部分产生并扩展于他居住在巴黎的时候，他的兴趣与他能够广泛接触到的法国杰出思想家们密不可分。[182]莱布尼茨对路易十四也有着复杂的感情：路易发动的战争促使他写了很多攻击性小册子，但是国王对文化自主的许可又让他相当仰慕，并且赞颂终生。他的观点似乎是：“路易是一个伟大的君王，然而他却做了一些令人无法原谅的事：国王本可以做启蒙人类之事，但是他却从事了最终给欧洲带来灾难的营生。”（“Ce roy pouvait faire les delices du genre humain, mais il s'est tourne a des entreprises qui sont enfin devenues le fleau de l' Europe.”）[183]

34

莱布尼茨很早就反对法国的侵略行为，他在《埃及议会》（*Consilium Aegyptiacum*，1671）一书中努力将法国即将

---

[181] *NE* Ⅱ, xxxⅲ, pt. 18.

[182] Cf. Loemker Ⅰ, pp. 12 ff; Latta, pp. 5 - 10.

[183] Klopp X, p. 28.

对尼德兰的入侵变成对埃及奥斯曼人的十字军东征。他认为，荷兰的贸易也会因为进攻埃及导致中东贸易航线受损而毁灭，这比发动一场直接的攻击要严重得多。[184]他带着明显个人色彩地宣称基督教诸侯不应该向另一个基督教国家（尽管是新教国家）发动战争，法国的军队应该剑指异教徒。联想到中世纪十字军东征的光荣伟绩，莱布尼茨认为，路易十四与之相比有过之而无不及，他甚至回到了历史的原点，暗示征服埃及将预示着新的亚历山大大帝将会诞生。但是这一幕剧的真实动机很明显：欧洲内战只不过是“建立普遍君主国的妄想，它不仅亵渎神灵，而且以暴力和屠杀为代价也很难实现”；攫取几个尼德兰小镇将会带来一个“全副武装的大陆”、恐惧、无情和反法联盟。[185]（这些主题在莱布尼茨之后的作品中一直延续下来；对通过武力建立“普遍君主国”的动机的指控是莱布尼茨孜孜不倦探讨的主题，他总是热切地把尼德兰和英格兰描述为欧洲自由的温床。）

莱布尼茨最有趣也最恶毒的政治著作《论多数基督教战争》（1683）直指路易十四和他的帝国主义。该书部分借鉴了波舒埃借助经文（主要是旧约）的写作手法。莱布尼茨密切关注法国“不再承认法官，只承认刀剑”的决心，指出尽管合约和道德“实际上只能约束普通人，但是一部高于一切并服从统治者裁决的法律将国王从遵守合约和道德的义务中解放了出来”。[186]为了给路易十四有权统治其他基督教国家的特殊权利辩护，莱布尼茨说，他应该“为一个新的法律体系建立基础”，这一法律体系的基本点是“所有现实的事务

[184] F de C V, pp. 5 – 7.

[185] *Ibid.* pp. 5 – 6.

[186] *Mars Christianissimus*, F de C Ⅲ, pp. 4 and 8.

都（应）隶属一位伟大而又强势的国王的无上权利”，他因为“天定”的原因，应该统治每一个人。他继续强调，这项普世权利可以推导出摩西从埃及人那里“借来的”（borrowed）对以色列民的权威，以及以色列对迦南地的权威。路易十四是这项权利的受益人，由于他是“世界上关于全部现实问题的真正而唯一的代表”。路易十四的代表性是公正的，借助《苏格拉底申辩书》的论点，公正胜于实力（*justum est potentiori utile*），“这一点与我们所说的一个强势王权对人类现实事务的统治权完全契合。世上最有实力的人，只要不永远作恶，就无疑是多数基督徒的陛下”。[187]他接着证明道：路易展示出的预言和神迹使他对“基督教国家的一般事务”拥有绝对控制权。[188]

莱布尼茨进而转向路易对德国和意大利的影响。他说，德意志的级别低的天主教牧师总是大唱颂歌，因为它见证了“解放者的到来”；意大利妇女非常渴望法国解放者的到来，箪食壶浆地等待着法国的军队。莱布尼茨说，法国已准备好接纳自己的强势朋友；“此后，谁敢抗拒教士和妇女同时发出的召唤?”[189]任何情况的抵抗最终都是无用的；“若水之就下，纵使迂回，各国（德、意尤甚）皆有绝对必要汇聚一起。”[190]英国或许会因其异端而被忽视。[191]但是德国会心存感激而非怨恨，因为“最权威的政治分析家都认可德意志共和国既畸形又腐败，它需要一个绝对的主人以重建好的政

[187] *Ibid.* pp. 9 – 10.

[188] *Ibid.* p. 16.

[189] *Ibid.* pp. 19 – 22.

[190] *Ibid.* p. 20.

[191] *Ibid.*

府”。德国的自由在任何情况下，只是“烟雾的弥散，像青蛙一样肆无忌惮地乱叫乱窜”。[192]

尽管以这种格调书写，莱布尼茨也并未完全沉溺于自嘲之中。“被当做悲惨是真正的幸福”，他坚称，“苦尽方能甘来”。“当法国人在尘世向你们施加苦难之时，德国人在天堂将会更加高兴；你会更愿意到那里去，没有遗憾地与这些苦难告别。”[193]莱布尼茨坚称，路易十四意识到了这一监护权带来的（明显）的恶；“当他预见到无数生灵涂炭的场面的时候，他自己也在颤抖”。但是在这件事上他没有选择。“他怎能抗拒上天赋予他的天职？他认识到任何其他治愈基督教王国弊政的方法都将是小修小补，除了血与剑；坏疽除了用残酷的方式就无法除去。”[194]莱布尼茨在《论多数基督教战争》中写下了这么一段，将其抬升到了炽热仇恨的程度：

36

可以想见，最虔诚的陛下最好是通过土耳其人的大溃败而不是可怜的基督徒的痛苦来开启他的伟大蓝图：但是这些人并没意识到住在法国边境的不是土耳其人，而是德意志人和弗兰德人：他们到达遥远之地必须经由自己的邻居，还要安全地搬进这些巨物，而不是去徒劳冒险。但是，在找寻政治理由之前，有一个道义上的原因：国王希望遵守新约的律法，新约始于犹太人，之后扩展到万民；国王在模仿新约的时候也自创了律法，通过减少基督徒而在某一天获取通往异教徒的道路。[195]

---

[192] *Ibid.* p. 23.
[193] *Ibid.* p. 26.
[194] *Ibid.* p. 40.
[195] *Ibid.* p. 41.

莱布尼茨之后的所有反法作品都没有《论多数基督教战争》来得有力，尽管他写了很多相关著作。但是，最好的作品则是将雄辩与袒露而自控的愤怒结合在一起的小册子。针对斯特拉斯堡的沦陷这件让他终生难忘的事，莱布尼茨尤其尖锐："国王需要这么做以维护王朝的稳定；这就是说为了维护他从帝国窃取的东西，他还要继续窃取更多。多么冠冕堂皇的理由！……简直欲壑难填。"[196] 但是或许他对法国护教士的仇恨要远高于对法国军队的仇恨，"阿谀奉承之声总是盖过行动者的良知"，他在 1688 年写道，"但是那些为恶行辩护的（思想家）定会清楚地看到这些，如果他只有幻想和牵强附会的说辞，甚至是毫无疑义地支持基督徒与诚实之士可以想象的世上最大最真实的恶，他将变得多么悲惨"。[197]

1703 年，莱布尼茨被任命为宫廷参赞，并成为身在萨瓦的尤金君主[198] 的好友，其与神圣罗马帝国的政治关系在 1700 年之后进一步加深。他撰写了越来越多的政治小册子，还起草了一些帝国对法国的宣言。在西班牙王位继承战争期间，他竭力地表明法国已经腐败得无药可救，西班牙在波旁王室的统治压迫下已一蹶不振。[199] 在 1712 ~ 1713 年莱布尼茨写就了他最后一部主要的反法文章，当时三国同盟（神圣罗马帝国—尼德兰—英国）联合对抗法国，却因英荷相继与法国单方面媾和而黯然解体。在《罪不可赦的乌特勒支和平》（1713）一文中，莱布尼茨大骂帝国的前盟友们在"普遍君主国"将要被制服的时候背信弃义，并且警告说："波旁王

37

[196] *Remarks on a French Manifesto*, F de C Ⅲ, p. 88.

[197] *Ibid.* p. 84.

[198] Latta, p. 15.

[199] F de C Ⅲ, pp. 368 ff.

朝的权力已经超过了当年的查理曼大帝，与罗马帝国不相上下了”。[200] 然而他没有对帝国强大的军事力量心灰意冷，他秉承“人不会因为丢了钱包就割断自己的喉咙”的原则试图阻止极端的措施。[201] 他将自己对法国的反对与其普遍正义观点结合起来。他指责法国的“道德风气”，该风气认为“国家的利益高于一切”，他认为“强势的君主不应对弱势的国家滥施淫威，己所不欲，勿施于人”。[202]

对法国的恐惧至少部分构成了莱布尼茨其他实践性政治理论的原动力，这一点在汉诺威王室继承英国王位，以及（此前）该国从一个公国晋升为选侯国时尤为明显。他的观点是，欧洲的自由是有保障的，只要“北方”的大国——英国、尼德兰以及日渐强大的普鲁士——仍是新教国家并反对法国；[203] 他不断提醒英国需警惕斯图亚特王朝的复辟和波旁“怪兽”即位的危险：

> 如果狼披上了羊皮，如果他假装使自己适应你们的法律，如果坏臣民、国家的叛徒误导国民接受了他，他就会一步步毁掉你们的自由：不再有三年议会，不再有古代城市的宪章，不再有人身自由，不再有诚实的法官；所有的一切充满了虚假的誓词，法官腐败，教士利欲熏心，法学家形同娼妓，独裁政权的卫星国遍布。[204]

---

〔200〕 *Peace of Utrecht Inexcusable*, F de C Ⅳ, p. 131.

〔201〕 *Considerations Relating to Peace and War*, *ibid*. p. 193.

〔202〕 F de C Ⅲ, pp. 117 and 282.

〔203〕 *Considerations on the Question of the English Succession*, Klopp Ⅷ, p. 254; *Fruits of the Campaign of the Year 1703*, Klopp Ⅸ, p. 59; *ibid*, pp. 199 – 200.

〔204〕 *Peace of Utrecht Inexcusable*, F de C Ⅳ, p. 134.

1700年以后，莱布尼茨撰写了大量备忘录为汉诺威王朝继承英国王位辩护，强调为了继承王位必须竭尽全力、不遗余力。莱布尼茨倡议道，一个可信、狂热又熟悉英国语言和英国人民的“真诚”人士应该被悄悄送往伦敦；这位使节应该与“数量可观”的下院成员接触，努力为汉诺威争取到“观念会影响他人、友谊坚实可靠的拥有美德、声誉和权威的人”。[205]莱布尼茨建议女选侯（索菲）谦逊但又不失庄严地提醒英国国王她是新教徒詹姆士一世的孙女；尽管“共和国的各派系”应该坚信当法国在西班牙王位继承战争中极力扩张的时候，共和是很危险的。[206]在这个他15年来孜孜以求的事件中，莱布尼茨的机智圆滑尽显无遗，同时还表现出了他对在心理上什么效果显著，什么则容易冒犯别人的敏感；他熟练地把法国和天主教的恐惧与长期历史论说的正义结合起来。 38

这项技巧与政治常识在17世纪90年代初的时候更是明显，莱布尼茨撰写了许多书信和小册子为汉诺威帝国获得选侯的荣耀辩护。他论道，莱茵三选侯区（科隆、特里尔、美因茨）可能很快就会被法国鲸吞，因此，在中德意志出现一位新的选侯才能确保安全；如果汉诺威胜出，新教与天主教力量将更加平衡；政治系统的重要单元被赋予权力与义务，从而避免“在正义权力和事实权力之间”创造一个“对国家

---

[205] 《反思英国和约，该合约阻碍了（汉诺威）布鲁斯维克女选侯夫人使用其确保她自己及其继承人对英国王位的有效继承权》（*Reflections on an English Treatise which Contains the Means which Mme. the Electress of Brunswick [Hanover] should Use to Assure the Effective Right of the English Succession for Herself and her Posterity*），F de C Ⅷ，p. 222.

[206] *Ibid.* pp. 220 ff.

充满偏见的分裂”。[207] * 为了避免新教选侯区的出现激怒天主教势力，他提议应该先由瑞典——一个《威斯特伐利亚合约》中非常边缘化的小国提出；萨克森和勃兰登堡应该对此加以附和，汉诺威不该表现得过分自我。[208] 他计划中琐碎的步骤昭示了为什么他的顾问是如此的受人尊敬。

两位新教选侯（勃兰登堡和萨瓦），可能还包括瑞典国王可以给皇帝写一封关于增加新教选侯的信；瑞典国王可以用很积极的措辞，而两位选侯则可用相对保守的方式，仿佛是被瑞典国王催促一样……（然后）……皇帝会给利益最相关（派系）和选帝院写信，让其看瑞典国王和选侯的信，并询问他们的选帝意见。这样一来新教选侯就可以像其他人一样在选帝院大会中陈述自己的观点，因为他们不可（在过程中公开地）制造分裂，更不可以成为（每件事的）要求者。[209]

莱布尼茨认为，如果这个计划得以施行，成功的可能性就要比汉诺威单纯要求增加“权利”的做法更大。（但是我们应该能记起，即使人们欣赏莱布尼茨的单纯，因为他更倾向于基督教共和国的再度联合而不是均势和阴谋，尽管他很擅长弄权；如果法国被遏制了，教会复辟了，汉诺威就可以

---

[207] 《已故的帕拉丁选侯去世之前几个月的学位论文，涉及创造一个有利于新教徒的第九选侯》（*Treatise Composed a Few Months before the Death of the Late Elector Palatine, Touching the Creation of a Ninth Electorate in Favor of the Protestants*），Klopp Ⅵ，p. 262.

* 这在莱布尼茨对应然与事实关系的看法中是一个非常有趣而又“现实”的变数。

[208] *Ibid.* pp. 268 ff.

[209] *Ibid.*

“仅仅”做他心中所认为的那个文化之邦。)

39 极富讽刺意味而又令人伤感的是，莱布尼茨为汉诺威王室尽心竭力，却最终没给他带来英国新国王首席参赞一职及其炫目的荣耀，他得到的是遗忘和辜负；部分是由于乔治一世想要得到的东西远比莱布尼茨所主张的更直接以弥补他与他的先辈早先的开销，部分是因为莱布尼茨和牛顿关于微积分发明权的论战让英国公众对他很是反感，为此莱布尼茨被迫留在汉诺威。尽管写了《论大部分基督教圣战》，他还是对搬到巴黎居住的想法漫不经心；在古稀之年的最后岁月里，他与萨缪尔·克拉克保持了重要的书信往来。当他于 1716 年 11 月 14 日辞世的时候，没有一个汉诺威王室成员参加他的葬礼；倒是丰特耐尔在法国科学院为他举办了一个合乎礼仪的追悼会。[210] 所幸莱布尼茨早就给自己写好了墓志铭，清楚地表达了他毕生致力的想法：“假若大业已成，然余对其行诸法德并不在意，余所挂念者乃人类之善事。余非亲希腊之徒，亦非亲罗马之士，乃是博爱之君子”。[211] 很久以前，他曾用一个简单的句子描绘了自己社会哲学研究的全部意义：“正义……对共同体大有裨益，公众的幸福则是至高的法律——然则共同体，姑且如此称呼，不是指一小撮抑或某一国家，而应包容所有上帝之城或宇宙之国的子民。”[212]

---

〔210〕 Latta, pp. 15 – 16.

〔211〕 Letter to des Billettes, Loemker Ⅱ, p. 775.

〔212〕 *Initium Institutionem Iuris Perpetui*, Mollat, p. 1.

45

第一部分　论正义与自然法

一、正义共同概念沉思录（1702～1703）

《沉思录》和《对普芬道夫原则的看法》是莱布尼茨关于正义的两篇最重要的大部头文章。尽管没有完成，且其中的观点或多或少从未像其不时流露出的雄心壮志一样有说服力，但它仍充分表明了莱布尼茨的观点：权利的原则与数学、逻辑学的“永恒真理”属于同一类型；戒绝恶与行诸善之间存在关联；神圣正义与世俗正义属于同类（唯一的区别只是在完美程度上）；集体财产很吸引人但是遥不可及；等等。另外，还有对亚里士多德、菲尔默、霍布斯和其他人的评论，也很有意思；为反对奴隶制辩护在今天看来是自由主义的表现。《沉思录》从内容上看，应该是写于公元 1703 年。[原始版本可见于莫莱（Mollat）版的《莱布尼茨未刊法哲学著作》(*Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*)；在汉诺威图书馆里，这个版本省略了出现在 ms. 之后的单词“I”（Je）。这会引出一个更长的结论，出于某些原因，莱布尼茨并没有将其写出。]

（一）

一个公认的论断是上帝的意志是善良、公正的。但究竟是因上帝善良、公正所以才施加意志于其上，还是上帝的意

志促使其为善良、公正，则仍存疑议:[1]换句话说，正义与善是随意的，还是从属于永恒不可抗拒的事物本性真理，正如数字和比例那样。前一观点为许多哲学家和一些罗马（天主教）、改革派神学家使用:[2]但是今天的宗教改革（神学家）通常拒斥这一教理，我们所有的神学家和部分罗马教会神学家亦然。 46

实际上（这一观点）将摧毁上帝的正义。因其循正义之道行事，若正义之内涵对于行动正义毫无裨益，我们缘何高唱主颂？而且因其认为“状态先于意志”（*stat pro ratione voluntas*）[3]；意志取代理性则多为暴君的座右铭。此观点并不能区分上帝与魔鬼。因为如果魔鬼，也即一种聪慧、不可见、巨大的邪恶权力，是万物之主，即便它能够通过强力逼迫人俯首称臣，此魔鬼或此上帝仍为邪恶，正如有人尊敬想象之神以求使其少行恶事一样。

这就是为什么某些人会过分专注于上帝的绝对权力，认为其可以正义地惩罚那些无辜之人，这些人捣毁了上帝的仁爱，其所留之物便唯有恐惧。实际上，那些相信（比如说）未受洗而死的婴儿将陷入永恒的惩罚的人，必对善与正义之观念一知半解，且不经意间伤害了信仰之根本。

圣经文本已经反复申说，清晰地阐释了上帝之善给予我们的全然不同的主权物质观念，并塑造了上帝为面对众多责

---

〔1〕 莱布尼茨对这一问题的激进论点是参照柏拉图的《苏格拉底申辩书》(9E～10E)，几乎在措辞上都显一致，尽管柏拉图处理的是“神圣”(holiness)而不是正义。

〔2〕 从他最喜欢的目标来看，莱布尼茨的头脑中可能为笛卡尔、普芬道夫和（有可能）波舒埃留有一席之地。

〔3〕 Adapted from Juvenal, *Satirae* Ⅵ, 223.

难而进行自我辩护的形象。[4]在创世故事中，经文称上帝认真反思其所为，认定其为善。[5]此即表明，他满意自己的所为，并有理由如此作为。这是普通大众对其的解读，似乎是为了用来说明上帝行动与其作品之伟大并非受其意志力所限，而是出其本性：否则他只会遵照自己的意志行动，探究其是否为善，并为自己辩护，这和睿智君主的所为一模一样。因此，所有神学家与大部分罗马教会人士，以及多数古教会神父与最睿智、德高望重的哲学家从第二种观点中推导出善与正义是独立于意志的，且为力量之源（*ont leurs raisons*）。

柏拉图在其对话录中引入并反驳了特拉西马耳修斯（Thrasymachus）的观点，此人意欲解释何为正义，如果该定义一旦被接受，就可能引出正受我们攻讦的立场：（他说）因为那是最有权势之人最可接受、最令其愉悦之正义。[6]若果真如此，主权国法庭将不会再有判决，也不会再有至尊法官被指责为不义，更不会再有任何为恶且力量强大之人受到责难。更有甚者，同样的行动是义或不义，将取决于裁决之法官，这真可谓笑谈。有一物为善，另一物假冒其为善，并取代正义。

47

有位备受尊崇的英国哲学家名叫霍布斯，此公因其自相矛盾而声名卓著，他像特拉西马耳修斯一样为同样的东西辩护：因为他希求上帝有权无所不做，因为我主全能。[7]此公未能区分出权利与事实的区别。因为实然为一事，应然则为另一问题。也正是霍布斯坚信（几乎出于同一原因）真正的

---

〔4〕 Job 34，6.

〔5〕 Genesis Ⅰ，31.

〔6〕 Plato，*Republic* Ⅰ 338c ff.

〔7〕 Reference to Hobbes' *De Cive* XV，5：“上帝在其自然王国有权统治，惩罚破坏其律法之人，因为其独有不可抗拒之威力。”

信仰乃是对国家的信仰，因此，如果颁布“在一个自由的国度里连打嗝、放屁都是自由的”（*in libera republica crepitus atque ructus liberos esse debere*）法令的克劳狄（Claudius）皇帝将通便神（Crepitus）放在众神之中，其也应被当做真神来信仰崇拜。[8]

这就是在隐蔽地宣称，没有真实的信仰，只有人类的发明。与此类似，宣称“公正”是取悦最高权力之物，不过就是在宣称没有确定、强制的正义可以阻止某人无恶不作却可免于惩罚，无论其恶行之昭著如何。如此一来，一旦得手，叛国、暗杀、投毒、刑讯无辜之人都将为义。实际上，这是断章取义，言他人不言之论；直到今天，仍有人通过正义就可以理解与每天发生之事不同的事情。人们相信快乐之人或许是恶人，未受惩罚之行为可以为不义之事；也即，其或许应被惩罚：问题因此变成了，我们需要弄清为什么会是这样，而非追问是否要让其受苦，或有些法官是否会施以惩罚。

西西里有两位暴君，即丹尼斯父子；父亲恶行比其子更甚，（因为）他为建立僭政而伤害了诸多诚实之人；其子没有他残酷，但加重了无序与奢华：父亲终日快活，维持其（权力），而其子却被推翻，最终成为了柯林斯的一名校长，得到了握有权柄之乐事，终日用鞭子鞭打学生。是否可以说，父亲的行为要比其子更为公正，只因为他开心而且没有受到惩罚？那么是否史书对快乐的暴君的责备将不被允许？ 48

每一天，无论感兴趣与否，我们都能看见这类人，他们终日抱怨某一当权者的行为，并认为其不公正：这样，问题就变成了他们是否是在理性地抱怨；历史是否能以正义为名

[8] From Suetonius, *Vita Claudii*, ch. 32.

遣责君主的动机与行为。若可，则需要承认人能够以正义、正确之名理解超出取悦权贵，以及如果没有法官能够指控（邪恶），就没有什么东西应该受到惩罚之类的事。

以下是令人愉快的不争事实：在全宇宙或全世界的政府中，最有权势之人总是正义的，且没有做出任何有权抱怨之人能够抱怨的事：很有必要牢记的是，如果我们理解宇宙的秩序，我们会发现不可能有什么东西比他的所为更好。但是权势却不是称其为义的冠冕堂皇的理由。否则，如果权势成为正义的冠冕堂皇之理由，所有有权势之人就都是正义的（同他们的权势成正比），这与经验不符。

因此，问题在于，寻求一个正式的理由来解释为什么这一属性或概念能够教导我们何为正义，以及人们在称某一行动是否为正义时所指的是什么。此正式理由必须对上帝与人均适用，否则人们把同一属性赋予二者时就一定会犯错：这些是推理与讲话的基本规则。[9]

我随时可以认可，在人的行义方式与上帝的行义（方式）之间存在差别，但二者的区别只是在程度上有所不同。因为上帝是完美的，且处处为善，而人的正义因人的本性之不完美则混杂着不义、谬误与罪。上帝的完美状态为无限，而我们的则为有限。这样，如果有人想说上帝的正义与善和人的正义与善相比有着全然不同的规则，他必须同时承认它们是两个不同的概念，且将正义赋予二者或者是他自己强词夺理，或者是他在自欺欺人罢了。选择二重含义的哪一个都必须认可正义的概念，从而得出结论：要么上帝没有真正的正义，要么人没有，或者可能二者都没有，或承认到头来人

49

〔9〕 Cf. *Theodicy*, preliminary dissertation, pts. 4 and 35.

在大谈正义时是不知所云的——但实际上这将会毁了它，结果只留下一个空的概念。那些人使正义变成了主观臆断的，完全取决于法官或权贵的个人喜好，因为同样的行为在不同法官那里既可为义，也可为不义。

这就多少看起来像是某人说我们的科学，比如被称为代数的数学，与上帝、天使的科学并不一致，或者全部真相都是主观臆断的、一时兴起的。比如，1、4、9、16、25 等是平方数，也即他们是 1、2、3、4、5 等的自乘方所得之积，1 乘 1 得 1，2 乘 2 得 4，3 乘 3 得 9……我们发现连续平方数的差恰好为连续奇数。如 4 - 1 = 3，9 - 4 = 5，16 - 9 = 7 等等。这一点也清楚地体现在下面的平方数表中，1 平方尺除外，两平方尺占据的空间（四倍于一平方尺空间）要多出 3 个格；三平方尺所占空间（九倍于一平方尺空间），比前面多了 5 个格，以此类推。那么，有人就有理由认为难道这不适用于上帝与天使吗？他们对数字的所见所闻与我们发现的正好相反吗？人们有理由笑话一个人吗？就因为他坚持这一点，但却并不知道普适、不可抗拒之永恒真理与偶然、可变和主观真理之间的差异。

1	1	1	1
3	2	2	2
5	4	3	3
7	6	5	4

0　1　4　9　16　25　等等

1　3　5　7　9　等等

（该表格最早印在原本的页边）

正义也是如此。如果它是一个固定的表述，有着确定的含义；如果，简而言之，它不是一种简单的声音、没有感觉，

就像 *blitiri* 一样；[10] 这个表述，或这个词——正义——就有50了某种定义，或某种认知内涵：使用无可辩驳的逻辑规则，我们可以从每个定义中得出确切结论；这正是一个人在构建必然、结论性科学时的所作所为，这样的科学完全不建立在事实之上，而是在理性之上，如逻辑、形而上学，代数、几何、动力科学、权利科学等；与其说它建立在经验与事实之上，不如说它在为理性提供事实，并加以控制；如果世界上没有法律，它也会与权利有关。那些令正义从属于权力的人一定程度上错在混淆了权利与法律。权利不可能是不义的，它是个矛盾体。但是法律却可能是不义的。因为正是权力创造并维持着法律；如果权力缺少智慧或善意动机，它就很可能造出并维持恶法。但好在宇宙中，上帝之法总是公正的，他负责其运行，尽管这并不总是可见的且立竿见影的，但他这样做无疑怀着善的动机。

那么，问题关系到，是什么决定了正义的正式理由以及我们得以衡量行动以确定其是否公正的方法。根据上文所述，我们就已经可以预见它到底是什么了。正义其实是把智慧与善的东西结合在一起：善的目的是实现最大的善，但是想要辨识出这一点还需要智慧，即关于善的知识。善可以简单地理解成，在不必做更好的事或不必制服更大的恶时，对别人做好事并惩罚恶人。这样它就存在于意志的理解力与善意之中。权力是另外一码事，如果它被使用，只要在事物本质允许的范围之内，就会把正确的事物变成事实，使应然变成实然。这就是上帝在尘世所做的事。

但是，由于正义趋向于善，且（由于）联合起来能够形

[10] 来自希腊文，βηſΤυρl：无效、虚无。

成正义的智慧和善意与善关联，有人难免会产生疑问，何为真善。我的回答是，除了致力于智慧物质的完美状态之外别无他物：从中可以清晰地看出，秩序、满足、愉悦、智慧、善意与美德皆为本质为善的东西，从不会成为邪恶；权力自然为善，这是就其本身而言，因为，鉴于万物平等，最好是有权力而不是没有权力。但是直到其与智慧以及善意相结合，不能称其为某种善。因为邪恶之人的权力迟早会将该邪恶之人推向更大的不幸，因权力使其变得更邪恶，进而导致更大的惩罚，他难以逃脱，因为宇宙中存在完美的正义王权，其无限洞察力与主权权力是任何人都无法避免的。

51

经验向我们展示，上帝以一种我们不知道却非常睿智的、建立在更大的善之上的方法，允许有许多恶（人）一生快乐，许多好（人却）闷闷不乐，若其得不到纠正，就不会符合一个如上帝般完美政府的统治规则，有必要推论出，来世是存在的，灵魂不会随肉体消亡；否则就会有得不到惩罚的罪行，得不到补偿的善行，这与秩序相悖。

除此之外还有灵魂不死的证据，因为行动与意识的原则不可能发端于一个与所有运动无关的纯粹的被动的持续之物，正如物质一样。这样的行动与意识一定是来源于一些简单而非物质的、没有延展性、不可分的东西，这就是灵魂。现在，一切简单的不可分的万物都不会消解，其结果也就不会被毁灭。[11]有人如此想象，我们在无限的上帝眼中太过渺小，以至于他不能关照到我们；有人还想象我们在上帝眼里就像虫子一样，不知为何就被踩死了。但是这是把上帝想象成一个人，而不是想象成万物。上帝因其无限这一事实，行事起来

〔11〕 Cf. Plato, *Phaedo*, 80 ff.

不用借助其意志，其结果之一正如共识是源于我的意志与我朋友的意志一样，不需要在我们作出决定之后再用新的行动来达成一致。但如果人类没有被很好地统治，宇宙就不会成为前述的任何一种，因为整体是由部分构成的。

当我们可以同时区分出各个部分并窥探整体时，我们也可在最小的整体（*choses entières*）中发现秩序与奇迹，正如我们在显微镜下观察昆虫与其他的小东西一样。这样，通过更强大的理性，大的东西中也可窥见其巧夺天工与和谐之处，只要我们将其视为整体。最重要的是，它们会在灵魂统治下的世界中被发现，后者是最像上帝的物质，因为它们（本身）可以辨识并产生秩序，而且巧夺天工。结果，我们必须得出这样的结论：如此符合秩序的事物，其作者将对其进行特殊关怀，与此相关的那些生物天然就是秩序之源，符合其完美状态的比例，他们自己就可以模仿他的天赋。但是我们生活在这个生命体最小的部分之下，这是一个难以想象的事实，没有联系的生命碎片使灵魂无法附着，看起来是真实，52 但实际上却是不可能的。分割开来分析这个碎片等于是把事物看做一块断裂的棍子或像一片从动物身上撕下的肉，其组织体的独特还不足以表现出来。

以下也是真实的：让我们看看大脑，它无疑是自然界里最伟大的奇迹，因为其中有最直接的感知器官，尽管我们发现其中只有复杂的一团，没有什么不凡之物，但是它一定是隐含了一种精密的细丝，其精细程度远非蜘蛛网可以比拟，它被认为是一种细密的、被称做动物灵魂流体的容器。这个团状的大脑有太多的沟回，使我们眼花缭乱，仿佛是不能逃出的迷宫一样，无论我们使用什么显微镜；因为灵魂的巧妙之处就存在于这些沟回之中，这与镭射光本身的精密一样。

但是我们的视觉和触觉都不能向我们展示头脑中任何超凡的东西：我们可以说，在上帝王国之下的智慧政府也是一样，在那里每样东西都在欺骗我们的眼睛；但它一定是世上最美丽、最神奇的机制，源于至善之源的上帝之手。但是它一定是太伟大、太美丽了，以至于我们现有的灵魂对其不能欣赏。想要在这里看到它，就像是用尾巴写小说，或是假装从书的第一页中解读出书的全部情节一样。相反，小说的伟大之处在于它最终能够从一个更为明显的无序中产生出更多的秩序。如果读者从一开始就能预见到结果，作家的创作就失败了。可见，小说中模仿创世的悬念与美在这个伟大而纯正的宇宙之歌中只不过就是附加的用途与智慧罢了。由于我们不能完全了解神权政府的美好与正义，因为它不仅一旦成为别样，就会改变世界的整体和谐，而且，为了实践更多自由美德、智慧与对上帝毫无功利的赞美，它是恰如其分的，因为奖惩仍然从外观是不可见的，只能通过我们的理性与信仰才能观察得到。我在此为了同样的东西将其提出，因为真正的信仰是建立在理性之上的。由于自然的奇迹是我们从上帝的行动中发现的令人无上感怀的美，只要我们能在自然的背景下构想出一个整体，尽管单独观看其中一部分时，这种美丽并不明显，我们也必须总结说，每一个我们不能拆解、不能整体展望的东西一定不缺少正义与美。能够很好地理解这伟大的一点就拥有了信仰、希望与上帝之爱的自然基础，因为这些美德都是建立在有关神的完美状态的知识基础之上的。 53

现在，由于没有什么能够比得上大自然的鬼斧神工，尤其是在显微镜下观察到的结构更好地再度确认了上帝的智慧；因为这个原因，并由于神伟大的启示能够被用在人的身上做药用、食物或机械之用，因此，极有必要通过（使用）显微

镜扩充知识。现在全世界仅有十个人正在致力于此事。即使有成百上千的人去探寻那些令我们汗颜、足以使我们的知识扩充成百上千倍的新世界与重大奇迹也不会多。这就是为什么我不止一次希望有人能够让君主们为此做出安排，并支持那些致力于此事的人。建天文台用以观测星相，这些天文台的结构不同寻常，以至于需要大量的仪器，但是望远镜又远远不像显微镜那样，能揭示出知识的美丽与多样性；在代尔夫特（Delft）有一个人〔12〕取得了令人炫目的成功，如果有很多像他一样的人，我们的物理知识就会远远超出现有的水平。君主们应该为了公共的福利安排这些，而且他们将获益最大。由于这需要很少的资助，也不需要很多仪式，很容易运作；只要人们的需求不超出善的意志与成功的关怀，就没有理由忽视这点。我对推荐这项研究与推荐真理与公共善的知识一样没有私心，只是出于对增加人类知识遗产抱有强烈兴趣罢了。

（二）

关于权利的大部分问题，尤其是关于主权国及其人民权利的问题都令人感到困惑，因为人们对于正义概念的认识不同，其结果是每个人都在同一时间对同一件事情的理解不同，这就是一切无休止争论的根源。或许人们会同意这一名义上的定义：正义是一种以没有人会产生不满的方式运作的持续的意图。可这还不够，除非有人给出确定不满的方式。现在我认为有些人限制了，另一些人扩展了人们不满的理由。世

54

〔12〕 指的是列文虎克（van Leuwenhoeck）（1632～1723），最早观察到精子的科学家。

上存在一些相信只要没人伤害他们、没人剥夺他们财产就已足够的人，他们根本不会从别人那里强行获得好处，或者制服罪恶，即使这不会消耗什么，也不会带来任何伤痛。有些人被当做尘世的大法官（Justiciers），并把自己圈定在这些限制之内；他们自满于不伤害别人，但是他们根本就没有能够提高别人境况的气质（*rendre les gens bien aisés*）；总之，他们相信人可以即使不做善事，也能是正义的。

还有些人有更大、更美好的观点，他们不希望别人抱怨缺少善行；他们会认可我在《万民法法典》(*Codex Iuris Gentium*）一文前言中的观点：正义不过就是智者的博爱，也就是说对别人行善是符合智慧的。在我看来，智慧只不过就是幸福的科学。人们改变对这些词的用法是允许的，如果有人希望坚持把公正（just）一词当成行善（charitable）一词的对立面，也没有办法强制他改变其语言，因为词汇都是个人专断的。但是，我们应该关注那些他认为能够产生正义的原因，以便审视这些原因是否能令其本人成为善人并且行善。

我相信，人们将会同意：那些对别人的行为负责的人，如教师、协会的长官和某个地方官，都有责任不仅要防止恶的出现，还要争取好的事物。但是有人或许要质疑一个无责任的人或某国的君王是否有着同样的责任，前者在一个特定情境下与其他所有人有关，后者则只与其臣民有关。作为补充我想问，又有谁能阻止一个人不对其他人作恶？有人可以为此给出不止一条理由：其中最有力的一条是人们担心别人也会这么对自己。但是，一个人就没有理由担心如下情况吗？即如果在我们能够帮助他人时却不施援手，如果我们不能尽力扼制他人身上的恶的话，他们是否会记恨我们呢？有人会

说：我满足于不被伤害，根本就不需要他们的帮助和善行，我不想多做，也不想索要更多。他说这样的话能是真诚的吗？让他问问自己，如果他正处在万劫不复的边缘，如果别人伸出援手便能使其免于此难，他会如何说，如何希望？而他人在这种情境下并不伸出援手，难道不该把他当做坏人，甚至是敌人吗？我曾经在一篇东印度公司的旅行日志中读到：一55个被大象追逐的人被解救了，因为他的隔壁敲鼓吓走了大象；假设前者请求后者敲（鼓），可后者并无任何怜悯之心，并不想这么做，他就没有权利抱怨吗？

可见有人会同意我的观点，即人们须在力所能及的条件下为他人阻止恶的发生，但是他可能不会同意正义要求我们主动行善。然后我想问，是否人压根就不需要去帮助他人？重新回到论证中来，对于统治而言，你不希望别人对你做什么（*quod tibi non vis fieri*）？假设你掉进了灾难的深渊，如果有人可以轻而易举地救你于水火之中却见死不救，你就不会抱怨他的行为吗？你掉到水里，他不想给你绳子使你有一线生机获救，你就不会评判说，此人乃恶人，甚至是敌人吗？让我们设想你正在忍受剧烈的疼痛，另一个人在他的房间里妥善地储藏着一种足以治愈你病痛的泉水，如果他拒绝给你几杯这种水，你会说什么，你又会做什么？

或多或少，人们都会认同，人不仅应该戒除错行，而且应该阻止恶的发生甚至遏制恶的势头；至少在不给自己带来不便的情况下应该如此（我现在没有考察到底什么才算是不便）。但有人可能会质疑，是否人有义务为别人的安全负责，即便是举手之劳。有人会说：我没义务帮你，因为各人为各人，上帝才为大家。但我将再次提出一种情况：假设有个天

大的好处即将落在你的头上，但是出了点儿问题，我可以不费力地解决这个问题。你难道不认为你有权利要求我去这么做，并提醒我在同样情形下我也可以这么要求你吗？如果你在这点上同意我的观点，由于你又迫不急待地想要帮忙，当你可以在没有给自己带来不便的情况下行事，除了一个简单的“我不愿意”之外，也找不出任何理由不这么做，你又怎能拒绝这个唯一的请求——帮我获得那个天大的好处呢？你可以让我开心，但是你没有这么做。我抱怨，你在同样情境下也可以抱怨；那我的抱怨就是正义的。

这一步弄清了同样的抱怨理由总是存在的；作恶与拒绝行善只是程度的不同，并不改变事情的种类与本质。你也可以说没有善就是一种恶，没有恶也是一种普遍的善。有人会对你提出要求，让你去做，或者不做什么。如果你拒绝其请求，他有理由不满，因为他会认为你在相同处境下也会提出同样的请求。同样的公正原则或平等与理性认同原则（*de la même raison*）认为：一个人应该允许（别人）在同样情境下作出选择，既不能宣称享有特权、违背理性，也不能把自己的意志硬说成理性。 56

那么，或许有人会说，不作恶（*neminem lardere*），是法律的训诫，称为“克制”（*ius strictum*），但是公正也要求我们在恰当的时候行善，这一训诫正是存在于其中，并要求给予每个人所应得的：己所不欲，勿施于人（*suum cuique tribuere*）。恰当或应得之事是由公正或平等原则决定的：*quod tibi non vis fieri, aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato*。[13]这就是

〔13〕“所以无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”。《马太福音》第7章12节；《路加福音》第6章31节。

理性的法则[14]以及我主张的原则。把你放在别人的位置上，你会对何为正义何为不义有一个真正的判断。

这伟大的原则有很多反对意见，这些反对意见都是基于这样的事实：它并没有被普遍采用。比如有人会反对说，这会让罪犯有机会向有权审判的法官要求宽恕，因为法官处在同样的情景也会有同样的要求。回答很简单：法官不仅要和罪犯换位思考，也和别人换位思考，而后者的利益可能就是凶手应该受到惩罚。善的平衡（涉及更少的恶）也要求这点。同样，这一反对意见也是真实的：分配正义要求人与人之间不平等，人们必须按劳取酬，并且人们必须关注这样做的优点和缺点。回答同样很简单：和别人换位思考，假设他们都智力健全且受过启蒙；你会从他们的选择中得出结论，他们会根据自身利益作出判断，在人与人之间会做出区分。比如说，如果商业社会的利润不是按劳分配的，人们要么不加入这个社会，要么很快就会退出，这与整个社会的利益是相悖的。

那么可以说，至少在人类中间，正义就是在可允许范围之内的一种不间断的行动意志，它使别人不抱怨我们，只要在同样的情形下我们也不抱怨他人。显然由于行动不可能让全世界满意，人们就必须试着让尽可能多的人满意，这样才能使公正之事符合智者的博爱。

57

智慧是有关善的知识，带给我们正义，也能够合理地促进别人的善；关于这一点，我们早已给出了一个原因，如果我们不那么做就会担心被别人伤害。但仍有希望认为别人不

---

〔14〕 存于下萨克森国家图书馆之中的莱布尼茨原稿中，他把“percept”一词划掉，改成了“rule”，明显莱布尼茨想要进一步强化这一点：上帝与人一样根据道德法则行事；训诫一词听起来要弱一些。

会对我们做同样的事。没有比这些格言更加令人确信无疑的了，“人对人像神”（*homo homini deus*），“人对人又像狼”（*homo homini lupus*）。[15]没有什么东西能够比人更能给别人带来快乐或悲惨了。如果人都是智者，知晓如何处理相互关系，他们就会非常快乐，快乐是可以通过人类的理性获取的。

但是为了更好地理解事物的本质，有必要加进虚构。让我们想象一个人不怕任何人，他可能是一个最高统治者，一种更高的精神，某种被异教徒称为神圣的东西，一个不死、不伤、不可战胜的人：一个既不有求于我们，也不害怕我们的人。是否可以说，这个人也有义务不对我们做坏事，甚至是好事呢？霍布斯先生会说不：他甚至会补充说，这个人在征服我们之后（*en nous faisant sa conqueste*），对我们拥有绝对的统治权，正是因为没有人有我们上述谈到的理由对其抱怨，也因为存在另一种情况使他免于考虑我们。但是即便不需要虚构，我们会怎样看待那位理性迫使我们必须承认的最高权威呢？基督徒会同意，其他人也会同意下述观点：这位伟大的神的统治是正义的、好的。但是他向我们展示了那么多的善既不是为了他自己能够休息也不是为了与我们保持和平，因为我们不能对其发动战争。那么他的正义的原则是什么，而这种正义的法则又是什么？肯定不是公平或者平等，公平或者平等是人们力求获取的并使人们展望人类状况的共同结局，用格言来讲就是我们希望别人怎么对待我们，我们就怎么对待别人。

我们不可能在上帝那里想出完美之外的其他动机，或者如果我们喜欢也可以认为是他的快乐；假设（根据我自己的

[15] Symmachus, *Epistolae* Ⅸ, 114; Plautus, *Asinaria* Ⅱ, 88.

定义）快乐只是一种完美的感觉，那么他在自身之外没有什么可以考虑的了；否则，每件事都需依赖他存在。但是如果他并不是在尽可能地实现善与完美，他的善行就不是最崇高的。但如果我能证明，同样的动机在真正善良的人们身上留有位置，只要能力能够达到，他们的最高职责（*degré*）就是模仿神明，我们又会说什么呢？前面所讲到的恐惧与希望的理由是人们受到利益驱使时在公共领域中力行正义的原因。甚至是命令他们从孩提时代就践行正义的原则，这样才能养成这么做的习惯，以防他们太轻易背叛自己，并因此伤害别人。但是，如果没有其他动机，这最多也只不过是政治动机而已。但依照这个标准，如果有人发现有这么一个场合他可以在重大的犯罪行为中获得巨大的好处，并且这一行为不会被人发现或至少不会受到惩罚，他就会像儒略·凯撒（Julius Caesar）一样引用欧里庇得斯（Euripides）[16]的话说：*Si violandum est jus, regenandi gratia violandum est*。[17]但是那些正义感足以抵住这一诱惑的人并不能在他的取向之外还有什么其他的动机，这些都是天生的，或是实践得来的，或是受理性规训的，这使他在践行正义时发现了如此之多的乐趣，以及在不义行为中发现如此多的丑陋行径，以至于其他的乐趣与不快都应该让位给正义。

我们可以说灵魂的这种宁静——它会在美德（意志的完美）中发现最大的乐趣，在邪恶（意志的不完美）中发现最大的恶行——是一个人能力所及的最大的善，即使他在此生之外别无所盼，除了这种内在的和谐，这种最纯洁、最伟大

〔16〕 欧里庇得斯：《腓尼基妇女》（*Phonissae*），V：“如果错误曾是对的，为了王位，错的也是最正确的”（韦伊的翻译，引自里奥默克版Ⅱ，第1196页）。

〔17〕 Cicero, *De Officiis*, Ⅲ, 21, 82.

之物所带来的持续不断的快乐，人还能更喜欢什么呢？但是也必须承认灵魂很难达到这种境界，实现它的人少之又少，虽说这种动机既伟大又美好，可绝大多数人对此也无动于衷。这就是为什么似乎犹太人相信完美到这种程度的人会获得赏赐得到神性。造物主的善行为其做好了准备，通过（提供）一个人类更易得的动机，通过使其更为人类所知，正如他提供给我们的永恒的理性启蒙一样，通过它，权力、智慧与无限的善行带来的最美好的效果展示在了我们面前。这一知识应该让我们把上帝想象成宇宙王国的统治者，他的政府是我们能想象到的最理想国家，在这里一切事物都会受到重视，在这里我们头上的头发都是可数的，在这里所有权利通过自身或以对等的形式都会成为现实，因此正义就与上帝之善的快乐共鸣，并且在诚实与有用之间不再二分。此后，不行义事就是不谨慎的，因为所有人都能从他将要完成的事情中根据其正义或非正义得出善与恶。 59

但是仍有比上帝的管理更美好的东西。西塞罗对于完美正义的比喻是正确无误的，他将完美正义与基本正义相比：如果我们可以看见这种完美正义，我们就可以因为它的美而心潮澎湃。[18]我们可以把神权和王国相比较，后者的统治者可能比伊丽莎白女王还要聪慧、睿智；比安妮女王更为开明、更为开心，总之更为伟大；比普鲁士女王更为聪明、更为睿智、更为美丽。[19]简而言之，在其可能的范围内最富成就。让我们想象这位女王的完美状态给她的臣民留下这样的印象：他们因为服从她、取悦她而能够得到最大的快乐。在这种情

〔18〕 Cicero, *De Officiis* Ⅲ, 6, 28, and Ⅲ, 17, 69.

〔19〕 指的是英国的伊丽莎白一世，大不列颠安妮女王，普鲁士索菲亚·夏洛特女王。

况下，每个人都有美好、正义的初衷。正是这个确实发生的事情，超越人所能描述的一切，与上帝和那些知晓上帝的人直接相关。正是在他身上，智慧、美德、正义与伟大被统治者的美所成就。如果我们并非爱上帝高于一切，就不可能像应该理解上帝的那样去理解他；如果我们不按照他的意志行事，就不能声称自己爱他。他的完美是无限、不会终结的，这就是为什么存在于其完美感中的快乐是一切事物中最伟大、最持久的东西。正是最伟大的快乐让我们去爱他，同时让我们开心，并兼获美德。

在这之后，我们绝对可以说，正义从属于智慧的博爱，甚至存在于那些还没有拥有这种智慧的人中间。因为，除了上帝之外，大多数遵照万物正义行事、甚至违背自己利益的人都是在按照智者的要求做事，他们能在普遍的善中发现快乐。但在某些情况下，他们不会像圣人一样行事，也感知不到美德的快乐。此时他们的冷漠既得不到赞美与荣耀，也无法获得财富，他们不会用一种最符合谨言慎行标准的方式行事。但是只要他们考虑到正义符合圣人的意志，且圣人的智慧是无限的，其权利与意志成正比关系，他们就会发现如果他们没有让自己的言行符合圣人的意志，他们根本就不是睿智的（也就是，谨慎）。

这表明，正义可以从多个角度解读。有人可以用它反对博爱，那它就只是指“克制”。有人可以用它反对必须践行正义之人的智慧，那它就与普遍的善相符，尽管肯定在某些情况下没有某种特殊的善的意志。上帝与不朽不在考虑之内。但是当一个人开始考虑它们，他就会在普遍的善中间发现自己的善。

60

并且当正义只是一种特殊的美德时，当一个人不去考虑

上帝或一种通过模仿上帝而建立的治理模式时，当这一有限的美德只构成了被称之为交互正义与分配正义的东西时，我们也可以说一旦它建立在上帝或模仿上帝的基础上，他就会成为普遍正义且包含全部的美德。如果我们是邪恶的，那么我们不仅会伤害自己，还会削弱以上帝为王的伟大国家的完美；尽管邪恶被统治者的智慧压制，矫正邪恶也部分地依赖于我们的惩罚。同时普遍正义被最高训诫践踏："诚实地活着"（*honeste vivere*）与"己所不欲，勿施于人"一样符合特殊的正义，即无论从整体看还是在一个更窄的视野里看的分配正义（它将人与人区分开来）或交互正义或与公正相反的"克制"，怎么看待它们取决于人们对概念的不同理解。

亚里士多德的确承认普遍正义，[20]尽管他不认为其与上帝有关；我发现，尽管如此，他还是把这个概念抬得很高。但是一个良治的政府或国家对他来说可以取代上帝在尘世的位置，并且会竭尽所能让其人民成为有德之人。正如我已经说过的，没有人能够总凭借此生的个人利益原则让其臣民成为有德之人，应该让一个人升华自己，使美德成为最大的快乐。这就是亚里士多德希望表明的东西。不过，我发现人不可能有时间和地点去实现这个，尤其是把虔诚考虑进去的时候。

当它关系到统治者与人民权利时，人们仍然可以区分出克制、公正与虔诚。霍布斯和菲尔默似乎只考虑了克制。罗马法学家也只是有时相信（这种程度的）克制。我们甚至可以说，虔诚与公正通常需要克制，无论何时都没有例外。但是若要坚持克制，我们就必须始终理解，"除了正义与虔诚之

〔20〕 Aristotle, *Nicomachean Ethics* V, Ⅰ, 19 (1130a and 1135a).

外”；否则这个格言就会认为：*summum ius summa est injuria*。[21]

61 在考察克制时，必须要考虑王国或国家的起源。霍布斯似乎认为，人最初有点像动物；渐渐地才不那么充满野性，但只要他们是自由的，他们就不断地处于一种相互攻击的战争状态，没有“克制”，每个人都有“无所不在的权利”（*ius in omnia*），可以不被视为不义地拿走邻居的财物，好像他的判断总是得当一样。因此世上没有安全与审判，并且每个人都有权预先阻止那些令他们有理由恐惧的人。原始的自然状态是一种悲惨的状态，于是人们同意采用一种维系安全的方法，把审判别人的权力统一交给国家，由一个人或议会来代表自己。[22]然而，霍布斯还是认识到了人并未从此就丧失了判断什么最适合他的权利，并且同意罪犯也可以竭尽所能地拯救自己，[23]竭尽所能但是其他公民就必须根据国家的判决约束自己。不过，该学者也不得不承认同一群公民，在没有彻底失去判断时，若他们中有人被虐待，他们不能允许自己的安全受到威胁，这样一来，无论霍布斯说了什么，尽管把权利有限地、临时地交给了国家，实际上每个人仍然保有自己的权利与自由，只要他们还相信它会与安全的持续时间一样长。这位才华横溢的学者给出的阻止臣民对抗主权国家的理由只是一些看起来有说服力的劝说（*des persuasions*），它们建立在这样的原则之上，即在一般情况下，反抗比邪恶更糟糕。但是通常情况并没有这么绝对。这一个就像是克制，另一个则像是平等。

---

〔21〕“法律越多，正义也就越多。”Cf. Cicero, *De Officiis* Ⅰ, 10, 33.

〔22〕Hobbes, *De Cive* V, 8.

〔23〕*Ibid.* Ⅵ, 13; stated more fully in *Leviathan*, ch. 21.

在我看来，似乎持这种观点的人错误地理解了权利及其结果。获得好处、建造房子、锻造剑的人是其理所当然的主人，虽然在战争时，有人有权将其从房子里赶出，或夺走他的剑。尽管存在这样的情况，但即便人们由于缺少裁判或强制力而不能运用其权利，权利也没有消亡。但仅因为没有现成的方法证实和实践权利就要摧毁它，这就是一个令人困惑的问题了。

在我看来，菲尔默似乎已经认识到在国家建立之前就存在一种权利，甚至一种克制了。[24]那些创造出新东西或占有了已经存在、但仍是无主之物的人，以及那些做出改动以使其适合自己使用的人，通常不能被不公地夺走上述物品。那些直接或间接地从所有者那里得到这些东西的人也是一样。获取权是一种公正许可的克制。霍布斯相信通过这种权利，小孩是母亲的财产，除非社会发生了改变。[25]菲尔默主张的父权的绝对权威，与霍布斯的子女占有权、奴隶占有权遥相呼应。[26]由于所有人到目前为止，根据圣经，都是亚当的后代（也是诺亚的后代），也就是说，按照他的观点，如果诺亚还活着，他就有绝对的权力统治万民。在他不在时，家庭中的父亲，就是其子女的当之无愧的主人。父权是王权的起源，君主最终通过强力或共识被放在了祖先的位置上。因为父权是绝对的，所以王权也是如此。[27]

62

这一看法应该受到全面的批判，尽管我相信这可能有点过分。你必须承认父亲或母亲因为辈分和教育的原因在子女

---

〔24〕 Filmer, *Patriarcha* Ⅰ, 8.

〔25〕 Hobbes, *De Cive* Ⅸ, 3.

〔26〕 Filmer, *Observations on Mr Hob's Leviathan*, Ⅺ.

〔27〕 Filmer, *Patriarcha* Ⅰ, 7-9.

身上有很大的权力。但是我不认为，孩子就是祖先的财产，正如马或狗生而就是我们的财产一样。你或许会反对我的观点，认为我们可以占有奴隶，奴隶的孩子也是奴隶，因为根据国家法（*droit des gens*），奴隶是主人的财产，看不出有任何理由为什么我们生育且教育成才的子女不是比那些被抓来或者买来的奴隶有稍好一点的头衔的奴隶？

我回应道，（即使）我承认，依照自然理性，人民有蓄奴权，根据克制原则，奴隶的身体和他们的孩子都在他们主人的威权之下。但事实上另一个更强大的权利反对滥用这项权利。这就是理性灵魂的权利，它是一种自然存在不可分割的权利。它是上帝的权利，上帝是身体与灵魂的所有者，在他之下，主人和奴隶都是平等的公民，因为后者与他们的主人皆有上帝王国的公民权。我们可以说，人的身体属于自己的灵魂，只要他活着就不可剥夺；现在灵魂已经无法获得了，身体的所有权只能近似于我们称为被奴役的关系，或类似于一种使用权。但是使用权是有限制的：他必须履行救赎原则（*Salva re*），[28]这样这个权利就不能给奴隶带来坏的处境或使其不快。

63

但即便我认可这一与万物本质相悖的事实，即一个被奴役的人是另一个人的财产，那么主人的权利无论多严苛都应受到公正的限制，也就是说，要求他关心别人正如他希望别人关心他一样，并借助博爱强化人们为他人做事的快乐。并且，这些责任因为人们对上帝的感恩或因为虔诚而被进一步完善。如果我们想仅仅停留在克制状态，美国的食人族就有权利吃他们的犯人了。他们之中有些人甚至会变本加厉：他

〔28〕 不对存疑的东西构成伤害，比如说，奴隶的身体。

们使用自己的囚犯让其生子，然后把这些孩子养肥后吃掉，直到这个母亲不再能生育为止。这就是伪善的主人对奴隶的绝对权利，或者父亲对子女的绝对权利。

如果主张体面或良好秩序的法律反对与奴隶有关的严酷权利，它也会进一步反对与孩子有关的法律。亚里士多德研究这项权利非常成功。正如我所做的，他在善之中寻找正义的原则，通过最好的（统治方式）保持体面，也就是通过可适用于最好政府的方式（*quod optimae reipublicae conveniret*）使自然法（根据作者的观点）变得最有利于秩序。〔29〕从中可以推导出，根据事物的本性，没有人应该成为另一个人的奴隶，除非他理应成为奴隶，也就是说，除非他个人有过失。但是谈到家庭中父亲（一个自由并有着高贵情感的人）的子女，人们必须假定他们会像自己的父母一样，得到天生的善良与自由的教育；父亲将会努力工作，使他们成为自己善良、美德的最佳继承者，从而在某一天能够更妥善地利用这些好东西。这就是为什么亚里士多德会明确区分不同类型的王国，认为有“父权制王国和君主制王国”（*regnum paternum et regnum herile*），也即与父亲统治儿子类似的父权政治和与主人统治奴隶类似的暴君政治。〔30〕前者致力于使臣民快乐、有德行，后者的目标则只是保有现状，使奴隶更好地为主子工作。但如若某王可以让其人民快乐、有德行，他就绝不应该忽视德行，尽管德行有程度差异，而且为了使他人快乐，人们不一定都要有一样的德行。

但必须承认在财产权（*strictum ius*）与便宜权之间存在 64

〔29〕 亚里士多德这一相当模糊的观点似乎被用到了《理想国》第三、七卷的很多段落中。

〔30〕 Aristotle，*Nicomachean Ethics* V，8（1134b）.

区别，前者总是更令人青睐。但这是由于它有更大便利：不许剥夺有权人的财富为穷人提供住处，也不许剥夺某人不合身的大衣给合身的人穿。这是因为与个人的不便相比，它所导致的混乱会造成更普遍的邪恶与不便。进一步讲，有必要保有财产，由于国家不能顾及所有人的家庭事务，它必须保有对物品的所有权，才能使每个人都有自己的空间，从而总体提高或推进好的秩序、斯巴达式的训导（*spartam quam ornet*）、有益的竞争。否则如果一切共有，个人就会被忽略，（除非）它根据成员的宗教秩序重新安排，这在短时间里可能难以实现。[31]因此，国家必须维护个人的财产；尽管如此，它可以为了公共安全，甚至是为了共同的利益，在政策里制定可容忍的分裂：从中可以引出我们称为“出色统治”（*dominium eminens*）的东西来，并征收我们称为战争开支的（税收）。

我……[32]

二、对普芬道夫原则的看法（1706）

这篇文章最初是用信的形式写的，它在18世纪早期赢得了相当广泛的名气，因为巴贝拉克（Barbeyrac）将其大部分翻译了过来，并将其放在他翻译的普芬道夫《人与公民的职责》附录里面（*De Officio Hominis et Civis*）；他也为普芬道夫提供了一个力所能及的辩护，并指责莱布尼茨没有写出一部关于自然法的严谨著作，因为莱布尼茨曾对普芬道夫有此指责。尽管这篇文章的论点和我们在《正

65

〔31〕 在这一点上，莱布尼茨的手稿变得字迹模糊，主要是因为现在的版本的原页被撕碎了，这部分是誊写在边角上的。我添加了这个单词“除非”，使这一段看起来更可读一些；这块应该还有一个更长的短语。

〔32〕 手稿的最后一页只写了“我”（Je），然后留下的其余部分都是空白的。莱布尼茨想要进一步论述的东西还不清楚；总之，《沉思录》结束得相当草率。

义共同概念沉思录》中所见到的十分相似，尤其是第四部分比莱布尼茨关于自然法的所有文本都更为严谨，对于笛卡尔的征引尤其令人感兴趣。纵观“看法”（*Opinion*）一文，很明显，莱布尼茨对霍布斯，或者说其他法律实证主义者的攻击，完全不亚于他对普芬道夫的批评。（最早的拉丁文本可见于杜腾版的第四卷，巴贝拉克翻译附在了普芬道夫 1718 年阿姆斯特丹版法文文本中）。

（一）

最杰出的人啊，[33] 你以一个朋友的身份问我，在我看来，那本叫做《人与公民的职责》，由一位长期以其美德著称的萨缪尔·普芬道夫[34]（写就）的大作可否作为指导年轻人的合适题目。我重新研读了这本书，尽管没有研读很长时间，但可确信其原则中有不小的缺陷。但是，由于该书在论证过程中体现出的重要的思想与这些原则并不一致，而且不是从其中推导出来的，更多的是从别的优秀作者那里借用来的，却并不妨碍这本小册子涵盖了很多不错的内容，也不影响其作为一个有用的自然法提纲指导那些只想做初步了解的人（大多数读者都是如此）。然而，我希望一些更可靠、更有效的东西存在，它们将会给出更清晰、有效的定义，像（逻辑）链一样从正确的原则中得出结论，并有序地建立所

---

〔33〕 这位最杰出的人，莱布尼茨的朋友，格哈特·沃尔特·范·登穆伦（摩拉努斯，1633～1732），是洛克姆修道院院长，他代表他的亲戚克里斯多芬·博海默尔，黑色道大学（Helmstadt）的教授，请求莱布尼茨表达一下对普芬道夫的《人与公民的职责》一书的看法。

〔34〕 萨缪尔·弗里希·冯·普芬道夫（1632～1694），德国法学家、历史学家，《论自然法下的人与公民职责》（1673）一书的作者。此书由 F. G. 莫尔翻译，牛津大学出版社 1927 年出版（莱布尼茨在《看法》第五部分长段的摘引就是用的莫尔的版本）。

有自然法允许的行动与例外的基本原则，并最终为（自然法）科学学生提供一个确切的方法用以找出被忽略的地方，并通过一个确定的方法确定他们自己提出的问题。实际上，我希望这是一个完整、表达清晰的科学指导方法。无与伦比的格老秀斯以其洞察力和博学或霍布斯以其高深天赋，或许可以完成这样的东西，可惜前者因其他的东西而分心，后者则勾勒出邪恶的原则，并过分地忠于这些原则。比泛泛之作更好且更完整的东西本可以被塞尔登创作出来，[35]假如他能够把自己的能力与博学用在这本书上。而且，如果是从市民法中得出，这会被人们广泛接受，尤其是罗马人，或从神权法本身得出，这会对同辈有最大的用处。神学家与法律顾问会因此更愿意使用自然法的概念，这到目前为止还只是停留在言辞中而不是在实际事务中。同时，由于我们期盼的作品尚不存在，普芬道夫的节选也比其他更为人所知，我觉得至少可以尝试着给读者或听众一些警示，尤其是关于那些大部分被歪曲的原则。其中最重要的部分受主标题影响，似乎既没有正确地识别出自然法的目的与客体，也没有识别出自然法的原因。

66

（二）

关于（自然法的）目的，他在序言的第8部分有说服力地指出："自然法科学的目的只与生命的有限关联"。并且，

〔35〕约翰·塞尔登（1584～1654），英国法学家。马修指出，格老秀斯称希尔顿为"英国的光荣"，在其书《根据自然法，犹太人与各民族的权利》（*de jure natuali et gentium juxta disciplinam hebraerum*，1640）中，希尔顿尝试从旧约圣经中得出完整的自然法教理，把只与希伯来人有关的内容排除在外。

由于他预见到了反对者会指出用自然逻辑是可以推导出灵魂不灭的，并且，因此，与自然法和正义有关的结论应用在法理学上可以用自然法的逻辑来理解，因此他在同一段中回答道，这确是真实的，人的灵魂急切地向往着不灭，强烈地反对自我的毁灭，结果在多数人那里这个观点就变得根深蒂固了，即灵魂在与身体分离之后继续存在，并且好人的灵魂得以安息，坏人灵魂倍受煎熬。但是在任何情况下，这样一个关于这些问题的观点都只能从神迹中得出。作者也如此遥不可及。但是实际上，假设其正确性等价于其（现实）谬误性，自然逻辑本身不能提供一个完整的灵魂不朽的证明。然而，一位智者因为这一点却足以感到满足：这些论点至少有很大的分量，他们为好人提供一个对更好生活的巨大希望，并在坏人身上巧妙地植入了对惩罚的恐惧感。实际上，一个很小的令人感到恐惧的理由，更不用说一个大的可能性了，都足以令一个人对其避之不及。没有人可以轻视这个几乎所有人都赞同的共识，或他们内心对灵魂不灭的渴望。但是一个对所有人而言确切且明显的论点（暂且不考虑其他缜密的）来自于一个对神圣认知的共识，我们的作者对此论点欣然接受，并将其视为自然法的一个基础。实际上，我们不可能否认一度是最睿智、最有力量的宇宙统治者会给最好的人以奖赏，给恶人以惩罚，他的计划将在不久的将来付诸实施，因为现实生活中许多罪行还未得到惩罚，也未得到报应。对未来的考虑与天命不可分割，也与自然法更低层次的内容相吻合，甚至对无神论者都适用（正如我在别处解释过的），因此先把它放在一边意味着割断了（法）科学最好的部分，并且压制了生活中的责任。实际上，为什么有人可以牺牲他人而保全自己并生活在荣誉和财富中，却会冒着牺牲其财富、

67

荣誉和生命的危险来捍卫更为珍贵的东西、国家或正义？实际上，推迟对实际可得好处的（享受）只是为了个人名声、身后名誉的不朽——为了那些他可能永远也听不到的声音——如果这一切不再神圣又会怎样？更为崇高而完美的是根据基督教教理得出的自然法理论（帕拉斯科曾写过关于此内容的东西），[36]或者不如说是真正的哲学家的理论，比如说不是每样东西都应该被此生的好处来衡量。实际上，除非某人生而或后天教育是为了寻找美德中强烈的快乐或邪恶中的痛苦感（不是每个人都如此），否则就不会再有一个论断能够劝说他不要犯下会让他得到巨大好处却可免于惩罚的罪行：

Sit spes fallendi, miscebit sacra profanis.[37]

但是没有人能逃出神的报复，报复只是被推迟到未来而已；如果人们想要免于神的报复，那么他们就有完全的理由去理解依据正义的要求行事的义务。

68

（三）

因此，不应承认我们作者所说的存在于我们灵魂之中并不外显的东西与自然法不相关：这里很明显，（突然）切

[36] Johann Ludwig Prasch（1637～1702），《自然法与基督教教理的目的》(*Designaio Juris Naturae ex Disciplina Christianorum*, 1688)。莱布尼茨明显引用了这本书。

[37] *Horace*, *Epistolae* Ⅰ, 16, v. 54：“只要有成功欺骗的希望，他就会在神圣里面掺进肮脏。”

断自然法目的的结果是其客体也会极受限制。实际上，在第 8 部分结尾处刚刚讲完自然法的格言只能应用于人类的讲坛，并不能延伸到生命之外，在第 9 部分作者又说人类的讲坛只与人的外在行动有关，并不能渗透到那些仍被禁闭在灵魂中的东西，也不产生外在的表示与影响，因此与它们无关。他雄辩地把（外在人类行动）之外的东西归结到了道德神学，其原则正如其在第 4 部分说的是神迹，同时启示基督徒，在第 8 部分那里他补充说，在很多情况下把自然法应用到神论中是错的，它是在所有神学家关注之上的。这样（在第 9 部分指出），道德神学仅仅使人的外在行为从属于规范是不够的（就好像说这对于一个道德哲学家或者一个自然法教师就是足够的）；它必须特别致力于使灵魂的内在运动从属于上帝的愿望，并谴责那些外表看起来完全正确但是却是源自一个不道德灵魂的行动。作者宣称这些都只与神学家有关，尽管我们都知道不仅基督教哲学家处理这些问题，古典异教徒也通过他们睿智、严肃、崇高的哲学处理这些问题。就是这个原因令我感到震惊，一个因学术而如此扬名的人，怎么会说出这样的话来，（这）简直比自相矛盾还让人感觉奇怪。柏拉图主义者、斯多葛主义者，甚至在诗人的很多作品中都教导我们，应模仿神，必须向其献出赞美：

Compositum jus fasque animi, sanctosque recessus,
Mentis, et inoctum generoso pectus honesto. [38]

---

〔38〕 *Persius*, *Satirae* Ⅱ, 73：“秩序良好的法律与灵魂的正义，心智深处的神圣隐秘处，灵魂遍布着高贵的荣誉。”

西塞罗指导的不是哲学家而是市民法学家，让他们满足于外部行动；哲学家实际上教导他们，法律是与物理客体相关的，与可以被理性和智慧研究的东西相关。[39]那么，69 在何种程度上哲学会降到基督教之下呢？它在异教徒那里曾是多么神圣，多么崇高啊！许多古代人指责亚里士多德的（道德）纵欲。但是他要比（普芬道夫）高尚多了，学院派们在这点上都尾随其后。实际上，亚里士多德哲学了不起地把所有美德都建立在普遍正义之上；我们不仅欠自己这些，还欠社会这些，我们在其中发现自己与上帝同在，借助写在我们心底的自然法，我们拥有了一个嵌入自由思想的灵魂，以及一个逐步迈向正义的意向。我们也看不清楚到底宣誓（作者认为其功效很大）在自然法中应该处在一个什么位置上，如果自然法并不与其内在的东西有关。因此那些控制着别人教育与指导大权的人就有责任根据自然法向头脑中输入杰出的思想，并多花心思让美德的实践就像第二属性一样引导意志向善。这几乎是最可信赖的教育方法，因为根据亚里士多德的美好说法，习俗（*mores*）要比法律更为强势。[40]尽管可能有些人出于希望或恐惧的原因会遏制邪恶的想法，使其免受伤害（可这是一件很难做到的事情），然而他从未成功地令其发挥作用。因此无论是谁只要不怀好意就会经常犯罪。这样，作者关于内在已经腐败，但看起来十分无辜的灵魂的假设，就既不安全，也不可行了。并且，那些学者真的应该被表扬，尽管他们在其他论点上遵循了普芬道夫的理论，但却修正了这个难以理解又有待推敲的信条，并坚定不移地否认自然法是与

---

〔39〕 Cicero, *De Officiis* Ⅳ, 17, 88.

〔40〕 Aristotle, *Nicomachean Ethics* X, 9 (1180b).

内在的东西有关的，他们至少将内在的东西留给了道德哲学与自然神学。但是由于没有人能否认与上帝有关的法律、责任和罪，以及好的行为都自然地位于内心，我问他们，如果不是存在于自然法科学中，我们去哪儿思考这些话题？这些话题都是从属于法律或从属于自然正义的。（除非有人想要重建另一种宇宙法学，想要把自然法算做不仅与人相关，也与上帝相关；一些看起来对每个人来说都是徒劳无功且又累赘的东西。）在有关法律的科学中，不如说，最好是从神意中正如从其源头中得出关于世俗正义的结论，以保持其完整。当然，正义的观念是关于上帝的，真理和善的观念亦是如此，尤其是上帝，他是万物的法度。同时（普遍适用于神圣正义和世俗正义）的法则还可以进入（关于自然法的）科学之中，并且也应该被宇宙法学考虑进去，其部分观点自然神学也可以使用。因此我们不能同意那些限制自然法，违背真理的人；尽管这些错误或许还不算危险，因为一个人可以为了哲学的另一部分而不是简单地为了宗教而保留自己内心的正直。 70

（四）

关于（自然法）的目的与客体就谈到这。现在，我们需要处理该法的有效动因问题，在这一点上我们的作者并没有准确地建立起自己的观点。实际上，他没能在事物的本质和与其保持一致的有关正确理性的理念中找到它，其发端于理解神意，但是（无论看起来多么奇怪和矛盾）受最高权威支配。实际上，第一册第一章第一部分把责任定义为“人类的行为，以义务的形式从属于法律的规定”。但是，很快第二

章第二部分又把法律定义为："一个命令，一个至高无上的人用以规训其臣属，使其按照法律本身规定的内容行事"。如果我们承认这个，那么就不会有人自觉地履行自己的职责了；同时，如果没有最高权强迫其奉行，就不会再有责任；那些头上没有最高统治者的人也不会再有责任。并且，根据作者的观点，由于正义所描述的责任与行动同时发生（因为他的整个自然法学包含在其责任教理中），可以推导出所有的法律都是由最高统治者制定的。这个矛盾首先是由霍布斯引出的，他似乎否认自然状态，即一个没有最高统治者的（状态），也没有任何一个有约束力的（状态）（尽管他甚至是前后矛盾的），这个观点竟会有那么多人会追随令我无比惊讶。那么，如果他作为一个手握至高权力的人对其臣民使用暴政，是不是也并不违背正义呢？如果他专断地虐待自己的臣民，折磨他们，酷刑之后杀害他们；毫无理由地发动侵略别人的战争，是不是也不违背正义呢？在这个原则的基础上，我们作者的一些学富五车的追随者并不允许任何国家存在意志法（voluntary law），因为他们认为，人们不能通过互惠的契约带来法律，而不需要经过最高统治者授权。带着这个观点，很多东西都可证实，比如人民不能通过共识和一致建立最高权威：这（甚至）与霍布斯的主张相矛盾。诚然，似乎有人可以通过把上帝当做一切的最高权威以弥补这个信条的缺憾，这也正是我们的作者之后所做的。实际上，有人会说，（普芬道夫）这个观点只是显得满纸荒唐，但是如果我们全面地看，就能发现其中并没有什么可指摘的地方，因为它做了自我修正。确实，没有最高统治者的存在状况可以被人们出于教条的目的想象出来，但是这种状况并不真实存在，因为所有人都天然地隶属于上帝。这样一来，人们之间

71

达成的共识如同国际协约一样就能形成法律，上帝会赋予其合法性。毫无疑问，最真实的情况是上帝本质上是一切的主宰；教理本身也亦然，它使所有法律脱胎于最高权威的命令，难免存在丑行和错误，无论一个人如何为其辩护。实际上，且不论格老秀斯已经公正评判的内容，即世上存在一种自然责任，哪怕上帝是不存在的（当然这是不可能的）[41]，或者有人不考虑上帝的存在；由于个人自我保护与富足状态不容置疑地建立在人有必要关心他人的基础之上，甚至连霍布斯都在某种程度上相信（这一强制的纽带被一群盗匪用他们自己的例子加以确认，这些人尽管是其他人的敌人，也被要求尊重某些关系到他们自己的义务[42]——尽管正如我所阐述的，只是建立在这个来源之上的自然法是不完美的）；想要越过这些，人们就必须关注这个事实：上帝因公正而被赞扬。因此，上帝之中必然存在某种正义——或不如说一种至高的正义——即使没有人高于他，而他凭借其独一无二本性的自发行为，出色地成就了一切，这样就没有人能够有理由指责他。行为本身不能，正义的要素也不能依赖于他的自由决定，相反却依赖永恒的真理，神智的客体，可以说是后者构成了神性的本质。可以认为我们的作者会被神学家责骂，当他的观点与他们不同时。因为我相信他并没有看见从中发生的邪恶结果。正义实际上不会成为上帝的一个本质特征，如果他靠自由意志建立了正义与法的话。并且实际上，正义遵循某种平等、成比例的法则，（其）存在于不可变的事物本质之中并不亚于存在于代数、几何的原理当中。这样一来如果不坚持认为真理起源于神的意志了，就没有人会坚持认为正义

〔41〕 Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegomena, section 11.

〔42〕 Cf. Plato, *Republic* Ⅰ (351c－d).

与良善是起源于神的意志了：这是一个从未听说过的困境，笛卡尔凭借这一点展示了伟人的错误能达到何种程度；[43] 仿
72 佛三角有三个边的原因或两个相反的命题是互不相容的，或上帝自己的存在都是上帝意志的结果。从此也可以推论出，正如有些人不假思索地指出，上帝可以富有正义地惩罚一个无辜的人，因为他使其因此成为正义。无疑，那些坚持这个歪理邪说的人没能将正义与不负责任区分开来。上帝因其至高权力而统摄万物，不可能为自己的行为买单，正如他既不能受到压制也不能受到惩罚，更不能要求他对任何人作出解释。但是，因其正义本身，他在某种程度上成就了所有的一切，这满足了每一个智者，当然，首先满足的是他自己。这也与真正的虔诚的实践有很大关联：实际上我们受制于上帝的正义正如我们只听命于一个暴君远远不够一样；他不但因为自己的伟大而足以令别人感到恐惧，而且因为他的善而受到人们的爱戴：这一点正义理性教给我们的并不比经文少。宇宙法学的最好原则导致了这点，它也与智慧神学共存，并

---

〔43〕 笛卡尔：《回应六个反对者》，第 6 部分。在这本书中，笛卡尔指出，“以下是自相矛盾的：上帝意志不应源于永恒，无视所有试图通过或此意志曾发生。因为我们不能形成任何真与善的观念，或任何可被相信，可被表演或可被忽视的东西，其观念存在于理解神意之重，此后上帝意志决定其如此行动以通过……这样，为了说明，上帝并不运用意志……三角形三个角之和等于两个直角和，因为他知道它们只能是这样。相反……是因为他支配了三个角的和必须等于两个直角和，使其必然成为真实并不能有其他可能。……对于一个关注上帝无限之人来说，很显然根本不存在什么不依赖他存在而生的东西。不仅一切生存物，而且所有秩序，所有法，所有真理与善的原因都是真实的。……因为如果任何为善的理由都超过了他的先定，它就会驱使其做能带来最好结果的；但是相反，因为他决定了他自己必须做哪些必须成就的事，因为如此正如其在《创世纪》中体现的，他们都是好的；这就是说，他们善行的原因是他也希望创造它们这一事实。”（英文版见于 R. M. Eaton，*Charles Scribener's Sons*，New York，1927，pp. 264 ~266.）

带来了真正的美德。这样那些行动妥善，不是出于希望或恐惧而是源自灵魂的偏爱之人远远没能表现出正义，但是，他的行动比其他人要更为正直，因他作为一个人以一种确定的方式模仿着上帝正义。实际上，无论是谁出于对上帝或对邻居的爱而行善，都会从行动本身得到快乐（这是爱的本质）并且不需要其他的刺激，或最高权威的命令；对于那个人来说，法律不是为正义而制定的这种说法也是合理的。[44]到了这个程度，只有法律或限制能够使人正义的说法就显得让人厌烦了；尽管必须承认那些还没能实现灵魂完美之人只是靠希望或恐惧才会尽职尽责；此外，神的惩罚（即使死亡也无法使其逃脱）也使他们看到尊敬法律与正义（*juris et aequi*）的绝对的、普遍的不可抗拒性。 73

（五）

从这点我们可以推论出年轻人会对建立更好的法学原则有多少兴趣，国家会有多少的兴趣。第二章第四部分的内容是不正确的，该部分讲道，不承认最高统治者的人不受必然性（necessity）限制：就好像是在说事物的本质、对自身快乐和安全的关注并没有内在要求一样；由于那些被理性本身注定要受到我们最高本质指引的东西，我们就不会把恶吸引到我们周围，也不至于失去善。理性的戒律因为考虑到了其他人的利益，也是正义的一部分。并且事实上，不管有些人在一个更广的意义上对义务有多么高深的理解，将其扩展到每一个被美德要求的行动上，甚至在他人没有被考虑在内，

〔44〕 I Timothy Ⅰ. 9；also in St Thomas Aquinas，*Summa Theologica* Ⅱ，Ⅰ，Q 96，art. 5.

或者他人的利益没有被考虑的时候（在这个意义上，可以说我们的职责甚至包括勇气和节制，或者是关爱自己的健康，或者进一步讲，如果不这么做，我们就会归罪于他们），然而，我并不拒绝作者对这个词的运用，把责任限制到法律条文之中。但是我的分析则很少被我们的作者认同。（比如说）在一个上帝管理的普遍社会，一切美德，正如我已多次强调的那样，都将在普遍正义的责任中得以领悟；不仅外在的行动，而且我们所有的情感都会被某种法律所规训；这样，那些值得被称为法哲学家的人（必须）不仅要考虑与他人的一致（*humanae tranquilitatis*），还要考虑与上帝的友谊，这样做会确保我们永远幸福。我们不是生而为己的，我们中的一部分要为邻居而生，所有的人都要为了上帝而生。尽管作者眼光独到，但是我没有看到他是如何轻而易举地从他陷落的陷阱中走出来的，他认为所有的法律义务都来自最高统治者（我们通过摘引他的文章已经表明了这点），然而在第一册之后的第二章第五部分，他又宣称为了让每个人都有一个最高统治者，有必要不仅让他们（最高统治者）拥有力量（不可抗拒力）发出强制，还要让他们有一个正义的理由为他们利用威权凌驾于他人之上做辩护。结果，正义的理由就先于同一位最高统治者，这与刚刚说的内容自相矛盾。好吧，那么如果法律的来源是最高统治者的意志，并且，相反，法律存在的前提是必须有一个最高统治者，一个循环论证就产生了，没有什么比这个更明显的了。如果还没有一位最高统治者，如果法律被假设凭借其产生，这个原则的正义性又从何而来？如果我们认识到，那些坚持自相矛盾观点的人一旦理智占了上风就会忘记自己原有的教条，我们就不会因为这样一位敏锐的人说出的自相矛盾的话而感到惊讶了。有必要记录下作

74

者自己的言语，这样我们就不会被认为是在伪造论断：

义务实际上是由最高统治者引入一个人的头脑中的，最高统治者就是那些不仅有权力，而且对反抗者能够立刻造成伤害的人，他有自己的理由：我们意志的自由必须在他的处置之下。因为当他人也拥有这些条件时，他就会表达自己的意愿，那么人们的脑海中就会生成一种恐惧（这种恐惧因尊重有权之人而得以舒缓）……因为任何一个除了暴力以外给不出任何理由违背我的意愿，强加给我责任的人，都让我认为至少暂时应该服从他，以避免更大的不幸。可是，一旦恐惧没有了，没有什么比他的意志更能阻止我根据我的意志自由行动了。相反，如果他实际上有理由让我服从他，但是缺少能够对我们构成威胁的力量，我或许会不受惩罚地忽视他的命令，除非一个更强势的人出来重建被我践踏的权威。现在，一个人有理由要求他人服从自己的原因是：防止一些明显的好处从前者跑到后者那里；或者他能证明他希望别人好，并能够提供比后者自己更好的东西，与此同时对他人握有控制权；最后，如果一个人自愿做另一个人的臣属，服从于他的控制。

这是作者自己的话。

但是无论是谁，只要仔细研读他所说的话，都不会注意不到它既不是连贯一致的，也没有解决任何难题。实际上，如果没有理由的强制与没有强制的理由都是不够的，我想问，为什么当强力终止，只有理性存在时，我不可以回到那个据说我曾有过的自由状态中，这种状态存在于强力施行之前，只有理性本身之时。作者的观点是，实际上——因为没有恐

惧，没有人能阻止自己根据自己的意志而不是根据别人的意志行动——是有道理的。一方面，如果理性能够自我限制，为什么它们在恐惧出现之前自己不限制自己呢？并且我恳求您，除了其本身之外，恐惧能给理性带来什么动力——没有理性它甚至不能被视为恐惧？或者这个并不是很持久的感觉为什么就不会把一些不可消除的特征加在无意志的心智上呢？假设一个人只是因为理性而忠诚于另一个人，他之后也在此人的强力之下受到限制，但是他保有自己灵魂最深处的性情，凭借它，他将不在他必做之事之外继续遵守什么；我看不出为什么一旦受到了限制，他就得永远选择臣服。比如说，一个生病的基督徒落在了土耳其医生的手里，医生使用此人早已熟知（有效）的治疗方法，但这次却是强制治疗；之后，他有一次逃跑的机会，他应该比被关押之前更节制吗？那么不管怎样：要么是理性先于强力发挥作用，要么是它们在强力失效之后不再有强制力。

75

（我所引用的）内容足以表明作者缺少有说服力的原则以解释法律制定的真正原因，他只是武断地给出一些站不住脚的假设原则。剩下的问题是，法学的基础——无论是适用于一切法律（甚至只是适用于源自平等的法律）[45]，还是在一个很窄的意义上适用于法律（这里面有一个最高统治者存在）——已被我们在别处提及。总结一下，总体来说：自然法的目的是使遵守自然法的人受益；其客体是所有关乎他人且在我们权力范围内的全部；最后，其有效的原因是由上帝在我们内心点亮的永恒真理的启蒙。这些原则如此浅显易懂，我相信对某些敏锐的人来说也是显而易见的，因为他们想出

〔45〕 引自 Aristotle，*Nicomachean Ethics* 1137a，见论点：平等比仅仅是法律的正义更为全面。

了很多更为矛盾的东西，足以凭借其新鲜的外表引人（注意）；因为前者（浅显易懂的原则）的硕果和后者（矛盾又新鲜的原则）的不完美都没有得到充分的承认。

有关这一点，最杰出的人，我相信值得写给你，以阐明普芬道夫的作品，尽管我没有贬低的意思，但他的观点需要在其原则上做出许多修正。至于剩下的，就没有时间一一展开了。

77

第二部分　论社会生活、启蒙和君主统治

三、论自然法

这篇短文或许比其他文章更明显地表明莱布尼茨的一些政治观点中还有多少中世纪的因素，以及等级与自然从属关系多多少少对他还是有影响的。它将莱布尼茨与他的一些德国前辈联系在了一起——尤其是阿尔赛西乌斯（Althusius）——并也展现出他与17世纪英国理论家之间的分歧［现行版本是依照居劳尔（Duhrauer）的《德国法》(*Deutsche Schriften*）的德国版本而来］。

（一）

正义是一种社会责任（*Tugend*），或一种延续社会发展的责任。

社会（*Gemeinschaft*）是不同人为了一个共同目标组成的联合体。

自然社会是受自然支配的社会（*so die Natur haben will*）。

人们得以推论出自然支配某物这一结论的标志是自然赐予我们愿望以及用以实现该愿望的力量或能力：因为自然从来都不做无用功。

综上，当物质拥有一种必要性或长期（*beständigen*）的

利用价值时：那是因为自然界无处不成就最善。

最完美社会的目的是普遍且最崇高的快乐（*Glückseligkeit*）。

自然法的目的是保存或推动自然社会。

首要的自然社会存在于夫妻之间，因其对于种族延续必不可少。

其次存在于父母与子女之间；它源自于第一条；因为当子女来到世上，或被他人自愿地收养，他们必须被抚养成人，也即管理与抚育。反过来，他们一旦长大成人，必须回报父母，有遵从、赡养父母之责。因为正是这一感恩之心才使社会得以保有并进步，尽管自然要求他们首先要为其子女付出。因为他们或许有一天会止于至善。父母的存在首先是为了子女，为持续时间不长的现在，但归根结底是为了将来。 78

第三自然社会存在于主仆之间（*Herr und Knecht*），当某人缺乏智力但又能养活自己时，这种关系就与自然相一致了。这样的人是天生的仆从，他的工作必须听从他人的安排，从中谋得自己的生计；其余的全部归主人所有。仆从的每一样东西都得自其主人，因为所有其他力量都只是为智力（*Verstand*）而存在的。在此情况下，智力存在于主人那里，但是所有其他的力量都在仆从那里。[1]由于这样的仆从只是为了主人的目的而存在，他的主人只提供他生活的基本所需，为了（主人）的利益，主人不会完全毁了仆从。

我们需要明白，（这是真的），我们是在假设仆从毫无希望提高其智力，因为否则的话主人就要为推进仆从的自由提

---

〔1〕 引自 Aristotle, *Politics* Ⅰ, Ⅴ, 1254a；在此莱布尼茨与亚里士多德联系相当紧密。另见 Hegel, *Phenomenology*, ‘Master and Servant’.

供教育，（至少）在此范围内这是对仆人的快乐必不可少的。抱着只尊重真理的愿望，我怀疑是否存在这样的主仆关系，其间仆从的存在完全是为了主人；尤其是因为灵魂是不灭的，因此有时可以获得生活所依赖的智力与快乐。因此我的观点是，社会只存在于人与牲畜之间。因为假使一个人出生时非常呆笨且无法接受教育，我们仍然没有迫害他，杀死他或将其卖给野蛮人的权利。但如果灵魂是可灭的，那么这种奴役就可以在所有人中存在，其与牲口一般愚笨，甚至可能为了主人的利益而保持这种愚蠢——当然，至少在这个范畴内，子女也将像牲口一样被抚养长大。现在，由于正义（*Gerechtigkeit*）的普遍规则已被传授，这一点即使无神论者（*Gottlose*）也必须接受，似乎是只要有天生的奴仆存在，人们就可以使唤他们。即使人们不能忍受这种奴役关系，仍有一些与其相似且逐渐接近的东西有时与自然保持一致。总结一下，自然奴役存在于无智力的人中间，只要其不受与上帝敬畏（the fear of God）有关的法则限制。

第四自然社会是家庭关系，由以上所有社会关系的一些或全部构成。其目的是（为了满足）日常的需要。

79 第五自然社会是市民社会（*bürgerliche*）。小一点的叫做城市；一省则是由不同城市构成的社会，一国或一个大的领地则是由不同省份构成的社会——所有这些都是以获得快乐，获得安全为目的的——其成员有时一起居住在城里，有时分散到整片土地之上。其目的是实现现世的福利。

第六自然社会是教会，即使没有任何显圣，却也已在人们中间存在，并被虔诚与神圣之徒保存扩展。其目的是实现永恒快乐。无疑，我称其为自然社会是因为在我们身上早已被植入了自然宗教和灵魂不灭的愿望。圣人（*Heiligen*）的社

会是广泛的（catholic）或普遍的（universal），它把一切人类种族凝聚在了一起。如果再加以显现，这种关系不会被扯断，反而会被加强。[2]

（二）社会分层与共同体（*Divisio Societatum*）

每个社会都是平等的（*gleich*）或不平等的。一个人与其他人权力同等时就是平等，一个人统治另一个人则为不平等。

每个社会要么是无限的（*unbeschränkt*），要么是有限的。无限的社会关系到所有人的生命和共同善（*gemeine Beste*），有限的社会关注某些主题，比如，贸易和商务、航海、福利和旅行。[3]

无限平等的社会存在于真正的朋友中间。这样的社会尤其存在于夫妻之间，父母与子女之间，主人与自由民之间，总之是存在于所有受过启蒙的、与其他人足够熟悉的人中间。

一个无限不平等的社会存在于统治者与被统治者之间。此类统治的存在或是为了维持或是为了促进。促进主要发生在父母和子女之间，也发生在我们和被我们当成子女的人之间，或我们和那些被我们抚养，从我们这里得到好处，且只服从我们统治的人之间。这不存在于师生之间，因为后者只在一定程度上从属于前者；在这里，我们正在谈论一个关涉整个生活与福利的无限社会。愚蠢的人只是长大了的孩子而 80

---

〔2〕 莱布尼茨的第五和第六等级的自然社会被移植到亚里士多德的区分，给人一种好像是来自于约翰内斯·阿尔图修斯（Johannes Althusius）的《政治秩序论集》（*Politicae Methodice Digesta*），1603，第5章及以下各页。

〔3〕 Cf. Burke, *Reflections on the Revolution in France* Ⅶ, 2a（passage cited in introduction, p. 22n）.

已。但是如果这种统治（*Regierung*）是为了维持，它存在于主从之间，主人确保仆从的福利，后者则从属于前者。

所有这些社会都是简单或混合的（*zusammengestzt*），并也存在于少数人或多数人中间。因此，所有无限或综合的社会（*Lebensgesellschaften*）都可以简化为点，比如说教育和教导、统治与服从、友谊或合作、帮助（*adjutorium*）等。

小孩被抚养成人之后，尽管他们还没有接受完教育，但是他们已经有义务在其能力范围内对其家长表示服从，因为他们从家长身上也获得了理解、友谊和帮助。

夫妻天然因友谊与相互之间如兄弟般的相互扶持而结合在了一起。同样地，父母与子女，社区内的亲戚与成员，必须要相互理解，因为理解从属于友谊。

一个人可以教育他人也可以同时被别人教育，可以统治，同时也可以被统治。但是在这种情况下必须有从属关系。

所有无限的社会最终都是为了人们的福利，但并不是每一个人都能得到福利；因此更多的人就不得不联合起来创造更大更强的共同体。这样，家庭、家族、村庄、郊区、等级、城市、省份，最终是整个人类种族（联合起来）组成了一个由上帝统治的共同体。

如果世界上的每件事都以这种完美的模式安排，那么首先父母、子女和亲戚就可能成为最好的朋友，所有家庭都会选择一种生活的艺术，会以其为目的安排他们所有的一切，会安于其中继续在他们的艺术中完善自己，并指给其子女同样的道路。他们会与同一职业的人结婚，这样就可以通过他们父母的教育联系在一起。这些族群就会结成行会或庄园，城市从中兴起；这些会慢慢形成省份、国家，最终会伫立在

上帝教会之前。[4]

四、社会生活随笔

这篇短文没有日期，在使用莱布尼茨式的黄金规则（Rule Golden）时多少让人感觉奇怪，他转而写就一个博学的政治格言（现行的译本忽略了一些段落，莱布尼茨在其中引用了很多人们不再熟悉的作者；原始版本可见于古阿的《未刊手稿》）。

他者的位置在政治中如同在道德中一样，是真正的视角。基督耶稣教导我们要换位思考的格言不仅可以作为我主（Lord）的训诫（也就是道德），从而了解我们对邻人的责任，而且在政治中，也可以让我们了解到邻居对我们的敌意。[5]如果不站在对方的角度考虑问题，如果不把自己想象成敌国的顾问或部长，就永远无法理解邻居的意图。一个人会在事后思考他的所想所做，以及别人会建议他如何去做。这一假想激发了我们的思考，并不止一次地帮助我推断出应该提前做什么。说实话，或许一个人的邻居既没有坏心肠也不像我想得那样思路清晰。但是，在政治上最保险的方法就是把他往最坏处想，此时这是一个小心防御的问题；正如有必要在道德上把他们想象成最好一样，此时就变成伤害进攻别人的问题了。但是，当令人们感到恐惧的邪恶非常大时，当采取安全措施造成的恶行不如恶行本身大时，道德本身允

〔4〕 莱布尼茨这个观点在他之后的岁月中并未改变多少，比如他写给彼得大帝的信中表明了这一点。参考 *Projet d'un Mémoire de Leibniz, au Czar en vue des Progrès des Arts et des Sciences et des Écoles dans l'Empire Russe*, *in Leibniz et Pierre le Grand*, *by* A. Foucher de Careil, Paris, 1874.

〔5〕 莱布尼茨把这一道德格言转变成政治功利的权宜之计相当让人奇怪——但是也没有他的结论部分更甚，后者转向了别人轻易不会认同的犬儒主义。

许这种政治的存在，自然法中有一个“行动无害原则”……[6]

这样人们就可以说别人的视角，在道德中还是在政治中，是一个合理的视角，它可以帮助我们发现除此之外无法想到的方面；并且如果我们换位思考，很多不公正的事情似乎就能够使我们怀疑其非正义性了。进而，换位思考可以使我们停下并审视我们不想做的事。这样，这一原则的意义就在于：82 不要轻易做你不希望别人对你做的事，不要轻易拒绝别人不会拒绝你的事。[7]把你自己放在别人的位置上仔细思考，就会让你拥有有关如何做事的知识。换位思考可以区别如下两者，即站在别人角度上的意愿（可能是不公正的，例如说不想付钱）和自己对自己的判定（正如人们总是被要求发誓要还钱一样）……[8]

一个人必须要看到人好的一面，除非当他被迫与某人共事；因为这时采取预防措施是非常合理的。

我们不应要求别人做无意义之事，提出华而不实的建议，在帮人决策时过分地解释细枝末节：实际上这么做就会让人分心，让人感觉到他除了应做的事情之外什么都做不了。

有时我们允许别人在无伤大雅的情况下伤害我们是非常有必要的，因为如果有某位伟人卷入其中的话，这就有可能令其在其他环境下（如果他天性善良）帮助我们；我们可以

---

〔6〕 行动无害原则（*actio damni infecti*），见 note 2 to the *Codex Iuris Gentium* (below, p. 166n).

〔7〕 莱布尼茨在这里消极地制定了黄金规则，正如霍布斯在《利维坦》中所做的一样，第 14 ~ 15 页；引自 *Meditation on the Common Concept of Justice* (above, pp. 55 ff)，在文中莱布尼茨论道在拒绝伤害与为善之间存在一个连续。

〔8〕 引自 Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, sect. 49, E, “刑法和赦罪法”：“没人会因为他掌控着刑罚而遭受惩罚，但会因其做着该受惩罚的事而遭受惩罚”。(J. Ladd trans., Library of Liberal Arts, New York 1965, p. 105).

处理事件从而使第二种情境比第一种变得更重要。

五、论幸福（1694～1698?）

这个简短的小文大概写于17世纪90年代，莱布尼茨试图把他的正义理论（作为智者博爱的理论）与他的心理学、神学结合在一起（这一作品有两个版本，都收在古阿的《未刊手稿》的第11卷里；现在的这一译文是第一版，要比第二版相对简短。对比这两个版本非常有指导意义，尤其在古阿出版的时候，括号里面是莱布尼茨在修订版里删除的部分）。 83

1. 道德是根据智慧行动的习惯。实践与知识相伴是必然的。

2. 智慧是幸福的科学，（并且）也是先于其他事物首先要被研究的内容。

3. 幸福是持久的快乐。通过引发不幸或通过阻止获取更好、更持久的快乐从而放弃或调和有危害性的快乐也是很好的。

4. 快乐是知识或一种完美感，不仅存在于我们自身，也存在于他人，因为如此一来我们身上将被呼唤出更多的完美来。

5. 爱就是从他者的完美中找寻快乐。

6. 正义是从属于智慧的博爱或爱的习惯。因此，当一个人倾向于正义，只要他可以，他就会试着理性地为每个人根据其需求与美德探求善：即便有时不得不惩罚恶人，也是为了总体的善。

6a. 现在，有必要解释一下完美的感觉或知识。某一完美状态的令人迷惑的感知构成了快乐，但是这种快乐有可能生成更不完美（的东西），正如好吃又好闻的果子会有毒素

一样。这就是为什么人们必须躲开感官的快乐，正如人们应该躲开陌生人或一个谄媚的敌人一样。

7. 知识有两种，关于事实的和关于理性的。关于事实的是感知，关于理性的是智识。

8. 理性的知识使我们完美，因为它教会我们普遍永恒的真理（其在完美体中的存在不言自明）。但是关于事实的知识更像是乡下的道路，当我们在那里驻足时为我们服务，(但是）在（离开）之后就可以忘掉。

8a. 感官的快乐最接近于心灵的快乐，它是最为纯真、最为确定的快乐，它是关于音乐与对称的快乐，音乐是听觉（的快乐)，后者则是视觉的；因为理解和谐的原则是很容易的，这种完美状态能给我们提供快乐。唯一需要担心的是过于频繁地使用。

9. 我们根本不需要躲避源自于智慧与理性的快乐，正如

84 人们试图窥见完美理性的理由，也即正如人们看到它们从源头产生，源头就是绝对的完美体。

10. 完美体被称为上帝。他是事物的终极理由，原因的原因。作为智慧的主宰和权力的主宰，他总是选择最好的，总是以一种有序的方式行动。

11. 爱上帝的时候，人人开心，上帝完美地运行一切，不会漏掉一件事。通过精神与上帝结合可以把人提升到完美状态。

12. 但是人们不能在不通晓上帝的完美状态或上帝之美的时候就去爱上帝。由于我们可通过他的精神力量了解他，以下是见证上帝之美的两种方式：永恒真理的知识［这解释了上帝精神力量的逻辑］和宇宙和谐的知识（通过把理性用于事实）。也就是说，我们必须知道理性的奇迹和自然的

圣典。

13. 我们心灵于自身发现的理性与永恒真理的奇迹对于关于数字、图像、善恶、正义、非正义的科学（很有必要）。

14. 物理世界的奇迹是宇宙的系统、动物身体的结构、彩虹的形成、万有引力、潮涨潮退的成因以及成千上万的其他事情。

15. 我们必须确信一个人的心灵越是希望了解上帝所创造的秩序、理性与事物之美，他就越是能够模仿上帝有序地安排自己的事物，他就越快乐。

16. 以下作为结果是非常真实的：人们不爱自己的兄弟就不会理解上帝，人们不做博爱之人就不会拥有智慧（这是美德的真正试金石），人们甚至在为他人服务时会增进自己的善：因为它是理性和万物和谐的永恒法则，每个（人）的博爱都会遵守这个。这样，主宰者的智慧如此美好地运行着一切，以至于我们的责任就是我们的快乐，所有的美德迟早会得到奖赏，所有的罪行也都迟早会受到惩罚。

六、诸侯众生相（1679）

85

这一相对较早的作品（1679）是为汉诺威的约拿·弗里德里希（Johann Friedrich 1679）而写，用的是“诸侯鉴”体。该文部分模仿普林尼为图拉真所写的《颂词》（*Panegyricus*），对约拿公爵的这一更为赞颂与过分夸耀的文章被一些有关诸侯合理教育和他们应培养的美德种类的段落所掩盖，当我们回忆起莱布尼茨相对倾向于绝对集权并希望用君主美德制衡暴政时，这一点就变得尤为重要。《众生相》显示出莱布尼茨对众多古典作家的熟悉程度，它包含了一篇关于正义本质的文章，在许多方面也是他关于这个问题的最激进的表述。（原文存在于克劳伯版的第4卷）

由于国家秩序建立在国家统治者的权威之上，依赖人与自然，这决定了人们的市民生活，使人们生来就具有不同的天资，一些人统治，一些人服从，[9]这样一来，王国君主的权力、共和国中有人统治有人服从的不平等关系都是建立在自然之上的，在这一点上，自然不亚于法律、美德和财产。因此，君主们一定要有高于臣民的品德和天资，正如他们因权威而高于臣民一样，法律授权他们根据自然法和市民法统治——世界上的第一批国王正是在人们的监督下，根据其美德与智慧被推选出来的，受到自然和法律、美德与财产的左右。

但是，或许也可能发生这样的事，尽管自然希望那些天资过人、德高望重的人统治，可是很多国家的法律却规定国王的孩子可以继承其父的财富和权力。因为立法者的审慎和人类的弱点，市民法通常会与自然法相悖，但是伟大君主的帝国总是建立在自然和财产的优势、美德的权威和法律的力量之上的。

实际上，我们不能质疑美德赋予在共和国中无地位、无官职之人的权威。斯奇比奥（Scipio）就是个很好的例子。86 在罗马，他取得了诸多辉煌的胜利却没有一官半职，然而他在元老院和人民心中却比参议员、保民官和执政官拥有更高的权威，因为他的精明与勇敢激励着罗马公民与当权者斗争。[10]如果善意没有阻止他，他本可以从那时开始让罗马人感受到苏拉（Sylla）和马略（Marius）的暴怒；相反，他选择永远离开这个不知感恩的国家。因此，如果共和国的法律

〔9〕 引自 Aristotle，*Politics* Ⅰ，1252a ff.

〔10〕 这一段是关于P. 康尼里斯·斯奇比奥·阿弗利堪努斯（公元前237～前183），这位伟大的将军，他宁愿衣锦还乡而不是高居庙堂。

没有把行政权与立法权分开的话，斯奇比奥本可以在罗马享有其美德赋予他的权力。

没有人意识不到法律的力量，是它让许多坏诸侯统治，除了法律之外，他们得不到任何支持。人们必须承认这一切，自然与法律的对抗和美德与财富的对抗经常打破国家的沉寂，引发王国的革命。它剥夺了扫罗（Saul）的王冠并将其赐予大卫（David）。[11]它让查理曼（Charlemagne）大帝推翻了克洛维（Clovis）子孙的统治，[12]还把这顶王冠献给了休·卡佩（Hugh Capet）国王和他的后代：[13]天意与命运就是这样安排人类事务的，它彰显出美德并不逊于财富。

那么，诸侯的统治就有必要均等地建立在自然优势、美德和法律之上，从而结束美德与法律、财富的纷争，这既是为了确保公共和平，也可以避免使统治暴露在美德力量的影响之下，美德的力量经常战胜立法权威。这些优点在“您最高贵的陛下”那里是显而易见的。[14]他的权威是双重合法的：既是建立在自然法之上，因为他的美德和天资高于他的臣民；也是建立在市民法之上的，因为他生而是君主的儿子；同时，它也建立在神法之上，神法要求人们服从他们的君主。我冒昧地补充说，也是建立在上帝特殊的恩典之上，上帝为这个至尊的位置增加了如此多的炫目优点，他见证了众所周知的对宗教的虔诚与狂热，这是主权最稳固的基础，并通过希望（hope）和恐惧（fear）管制臣民，这是两个把人们带

87

〔11〕 I Kings 28. 17.

〔12〕 部分原因也和他的父亲匹平有关。

〔13〕 在公元987年，路易五世，加洛林王朝最后一代国王去世。

〔14〕 莱布尼茨的《诸侯众生相》是为布鲁斯维克·吕内堡的约拿·弗里德里希，汉诺威国王写的。

向良善，救人们于邪恶的重要原则；这样一来，如果他的统治为他带来了如此多的光荣与（好）名声，如果他臣民的忠诚还伴随着崇敬与尊敬，人们也就不会感到奇怪了。

但是因为伟大的品德来源于自然、高贵的身份和教育，而后两者依赖于财富，所以君主的伟大就成了自然、财富和美德的作品。

自然必须给予他们，正如她所赐予我们伟大陛下的一样，所有通向伟大品质与英雄品德的（合适的）属性：一个伟大的心灵（*esprit*）、果断的判断力、不可战胜的勇气、不同寻常的善良、通向美德与光荣的强烈愿望。

心智（mind）是美德和学识的原则，它把人们引向生命中的壮举和伟业。这二者都需要自然的启迪：因为没有知识真正的美德不会出现，学识只能通过推理获得，由于学识总是与自然属性成比例，如果不是假设存在一个心智力量的伟大源泉，它就不会是完美的。

如果在地位和尊严方面高于别人的人必须拥有更多的学识和美德，因为他们必须指导臣民、树立榜样，那么他们心智的伟大也要超过别人。因此那些万人之上的国王和诸侯就必须有出众的心智，足以令他们了解到国家的利益、公众的问题，也足以令他们找出实现目标的方法——这肯定总是公众利益、光荣和人民的休养生息。最仁慈的陛下以一种令人尊崇的方式占有这些优势；因为如果自然和财富已经决定了他应该发号施令（这是所有事情中最重要且最困难的），自然还赋予了他敏捷、深邃、极有深度和力量的心智。

但是，君主们仅仅有一个能够深思熟虑（与人协商）的好脑子，仅仅（因其思维敏锐且有想象力）能够找到使其计划成功的方法是远远不够的；君主们还需有来自于自然的可

靠的判断力、良好的决策力、对和平和战争时期的事务的处理能力以及对事物和人的判定力，这些都有助于君主谨慎行事。学识的确可以提供许多行动准则，但是当有品德、懂政治的人缺失时，需要有判断力才能实施这些行动准则，弥补途径的缺失，划定那些在实践中泛泛且不确定的东西，并为判断力本身制定规则，因为这些行动准则是有限的而可能发生的事却是无限的（因环境的多样性）。 88

这就是判断力的结果，奇迹般地表现在最高贵的陛下的行动中、决策中、方式的选择中以及他对人对事令人钦佩的观察中。我们应该承认这是人类心智的首要部分，它最能服务于特定的行为，也对君主们最有必要，因为控制自己并统治如此众多的臣民无疑更为艰难。并且，由于统治者有神的形象，他们必然能够，正如最高贵的陛下一样，管理好自己的兴趣，并［仅仅］利用大臣们执行任务，正如上帝用他所创之物完成他建立和任命的事物一样。心智与判断力不仅在君主们获得英雄般的美德时必不可少：自然也必然会赋予他们最根本的勇气，从而战胜人类的享乐欲、求生欲，承担伟大的任务，对抗那些与节制、勇气和慷慨形影相伴的诸多困难，这些与其说源于习惯不如说源于本性。

勇敢的人和被称为勇敢的人之间是有区别的。在军队里，有些人为钱而战，另一些人则为光荣而战，有些人为了不受惩罚或因严苛的纪律而战，另一些人则因自然的冲动而战，一些人因为热爱自己的故土或不想受到羞辱或责备而战，另一些人则为了安全而战（这些人眼看着自己被极端的危险压迫，反击对自己施暴的敌人，因此从绝望带来的恐惧和希望中获得了信心）。但是君王和诸侯的勇气一定源自本性，因为他们需要抵制自身强烈的享乐欲。这一定是自然的，因为

他的勇气永远都是臣民的榜样；这不可以用年龄或经验来衡量，因为它总是不可战胜的，就像我们最高贵的陛下一样，在危机之中展现出自己的果断，在（公共）事务重压之下表现出自己的决断力，毫不畏惧死亡，因为光荣是对抗命运唯一的修复剂，会让他永远活在人民及其后代的记忆之中。

89 诸侯们光有心智、判断力和勇气还是不足以使他们做出（善）的成就和伟大行动。他们还必须有善心，其对生活、名誉和财富贡献甚大。这是一种源自天性的品质，既然残忍是野兽的天性，那么与其相反的人一定有着相反的属性，那只可能是善。诸侯们的善心一定有其特别之处，因为他们有不受惩罚和恐惧制约的行恶能力，只有伟大的善心才能制约他们。那些将他们引向正义、慷慨和仁慈的东西正是诸侯和国王特殊的品质。它是光荣的源泉，是最大的安全以及民众最忠诚的保护神，是他们统治的博爱之源。多亏了他的善行，图拉真才如此快乐，他从元老院和罗马公民那里得到了“最佳元首”、“贤王”的称号。[15]这位皇帝如此坚定地相信善行对诸侯必不可少，当他赐予治安官宝剑时，图拉真说，如果他是一个好大臣，他只应该用它保护自己，如果不是，就用它来对付自己。[16]普林尼（Pliny）曾评价他说，如果他是罗马人中最伟大的，正是因为他是人类最伟大的。[17]

实际上，善行如此令人仰慕以至于甚至比美德还要出众，因为上帝，本身即为善，是没有品德特性的。塞内卡甚至敢说，根据哲学最基本的原则，作为人，能做恶却不做是一件

---

〔15〕 Pliny the Younger, *Panegyricus* Ⅱ, 7, 322, 29.

〔16〕 Sextus Aurelius Vittorius, *Liber de Caesaribus* 13, 9.

〔17〕 Pliny the Younger, *Panegyricus*, Ⅱ, 4, 322, 14 – 17.

比上帝更伟大的事，因为他不能做也不想做。[18]

简而言之，毫无疑问，如果慈悲之人很少，就是因为很少有人天性中存在善，一般只有在出身（好）的人身上才能看到善——如果我们必须相信历史的这一点，在论及出身不高的伟人时，几乎总是指责他们的不忠、恶意和残忍：比如马略，最勇敢、最无畏的罗马公民，因其伟大的功绩当选为第七任保民官，却因为他的背信弃义和贪赃枉法受到谴责。但是这种品质在我们最高贵的陛下那里却如此崇高，以至于所有那些有幸接近他的人都惊讶地看到了如此罕见的东西，如此伟大的善以及如此多的智慧与洞察力。他们惊讶地看到如此彬彬有礼的举止，温厚且（带有）高贵的气质，这些都是本性使然，他们绝不会不带着尊敬与爱戴之心站在他面前。人们仰慕最高贵的陛下为减轻人们负担所承受的伤痛，人们敬佩他的善，这种善保护了国民与奴仆，他还坚信并倾听那些哪怕是有损其威名的话。这就是本性出众的标志：只有人们有完全忠于善的愿望，才能不会轻易受恶的试探；人们必须时刻警惕那些乐于把自己的光荣建立在摧毁别人光荣之上的人；去除这种人性的弱点是必须的，不能通过悄悄地比较，把自己放在那些缺点受到批评名声受到抹黑的人之上，并以此为乐。这是一种所有诸侯都应有的品质，正如最仁慈的陛下一样，只有它才能终止不良君主在宫廷中引发的混乱，（以及）才能让嫉妒引起的勾心斗角徒劳无功，消除妒忌之心造成的宫廷中滥用王侯信任的后果。如此一来，最高贵的陛下的统治，建立在善之上，正如图拉真一样，我们必须希望他永远开心快乐；如果元老院和罗马民众早些时候就希望拥有像图拉真一样

90

---

〔18〕 Probably a reference to Seneca's *De providentia* Ⅵ, 6.

善意的、像奥古斯都一样幸福的皇帝，我敢说人们就有理由希望我们最高贵的陛下的继承者中也有这种良善和快乐。

最后，本性会给诸侯们向往美德与光荣的强烈愿望，因为人们如果没有在懿行中得到快乐，就不会真正的拥有美德，也因为人们只能被自己喜欢的东西取悦。此外，诸侯的美德一定要成为人民的榜样；这就是为什么他们必须热爱光荣，追求荣誉的原因，这使美德——所有外在物质中最伟大的，也是在神创的宇宙中唯一能够触动神性且在此世熠熠生辉的东西。由于神的光荣建立在他的善、权柄、公正和仁慈之上，它们都在他的杰作中闪闪发光，由于他除了人的善之外别无所求，诸侯们作为他的雕像，就必须除了臣民的进步之外不再希求荣耀，但他们总是从美德中获取荣耀，这也是最好、最应得的奖赏。正是因为这个原因，罗马人才在建立了（致力于）光荣与美德的神庙之后，如此安排，让人们必须通过美德的神庙才能进入光荣的神庙。美德很难实现，但是光荣却是令人心怡的，因此通常是光荣把人们带向美德，并激励他们在因（寻求）美德而陷入危险时得以生存下去。实际上，罗马人凯旋的盛况让他们有如此伟大的勇气战斗，从而所向披靡，百战不殆。当亚历山大历经险阻通过杰赫勒姆河时，他对雅典人说，他身陷危险就是为了赢得他们的尊敬；[19]冈比西斯对其子居鲁士说，他完全不应该害怕加入自己的伟业和艰苦的军旅生涯，整个军队都会把目光聚焦在他身上，可以减轻他的痛苦以及因光荣而生的与美德并行的困难。[20]因此很少有不是由光荣或财富激发的美德，令人不快的美德很少有追随者，并且引起同情要比招惹嫉妒更快。但

〔19〕 Plutarch, *Vita Alexandri* LX, 2 (698e).

〔20〕 Xenophon, *Cyropaedia* Ⅰ, Ⅵ.

是君主必须热爱美德本身，因为美德而热爱光荣，并成为臣民的榜样；因为所有的赞誉、所有荣耀与光荣的标志都在美德之下。这是法比乌斯·马克西姆的感觉，他喜欢罗马共和国的安全而不是人民的赞誉，（喜欢）不受待见的美德而不是建立在错误基础上的光荣[21]（*la vertu blamée à la gloire mal fondée*）。但是为了赢得美德与光荣，人民必须热爱艰苦的工作、危险与痛苦，正如我们最高贵的陛下一样，他从不畏惧艰难，也不醉心于享乐，不担心眉毛上的汗沾染尘土，正如普林尼对图拉真的描述；[22]他必须做自己的追随者，正如我们最高贵的陛下总是希望用更伟大、更好的新光荣超越自己过去的光荣，诚如普鲁塔克对凯撒的形容。[23]

自然赋予诸侯们心智、判断力、勇气和对美德与光荣的热爱，因此财富就青睐这些天资之物，支持所有这些天生或后天的好品性。

高贵是培养这些出色天性的最伟大动机；因为，且不论父辈的癖好仿佛是溶进血液的东西一样，通常会传给子孙，人类无疑受榜样的引导，这通常对心智要比理性有更大的影响力，这种倾向让他们模仿国内的例子要比模仿国外的例子更快：这样，高贵只不过就是某个家庭中杰出之人的延续，它会在榜样的力量的推动下激发（人们的）美德。人们会在历史中看到这点。一位伟大的希腊国王在准备好战斗之后说，他受了他祖先光荣的刺激，[24]当一位罗马保民官因为军队的　92

〔21〕 Livy，XXⅡ，15，1.

〔22〕 Pliny the Younger，*Panegyricus* XV，4，333，30.

〔23〕 Plutarch，*Vita Caesaris*，LⅧ，2（735a）.

〔24〕 引自 Homer，*Iliad* Ⅶ，V. 198～199. 莱布尼茨自己在页边写道：“埃阿斯对阵赫克托耳”。

混乱指责执政官波斯图米乌斯胆小时，他质问波斯图米乌斯贵族的伟大在哪里，因为波斯图米乌斯来自那些被称为贵族的伟大罗马家族。[25]这让我们明白，尊贵带来的是对美德的责任，通过其树立的榜样，人们只要遵循它们就不会受到责罚。正是因为这个原因，贵族家族总是得到如此多的尊敬。在希腊人中间，出了许多英雄的家族都以神圣血统闻名，而那些没有这个优势的人则被视为来自于民间。这就是为什么希罗多德在讲到一位萨摩斯（samos）王族时说道，他来自人族，也就是说一个没有出过伟人的家族，结果就不能使自己受到人们的尊敬与崇拜。[26]

但是，因为高贵刺激（人们）去做更多的懿行，正如她可以提供更多的榜样一样，并且因为祖先的光荣更崇高更震撼人心，诸侯生来就必须均等地享有这两种恩赐，古老和显赫，我们最仁慈陛下的家族就是这样一个世界上最古老显赫的家族，几个世纪以来出了很多国王与最负盛名的皇帝、为帝国与意大利培养出了如此多伟大的诸侯。它在这两地的功业，它的富有和伟大权柄是它的纯洁、古老与显赫的最好证据。毫无疑问，欧洲很少有这样的家族能够表现出如此之多的标志，能够与最仁慈的布鲁斯维克家族和吕内堡家族相比。

诸侯们（高贵的）的出身还要配有教育，教育让人初步接触美德与良好习惯。教育塑造了心智和判断力，它教授人们各种知识，培养人们的良好举止和勇气，教育人们要乐于助人，不要伤害他人；要用行动通过赞美善、憎恨恶而爱美德和光荣。

诸侯们不必占有全部的知识：他们只需了解那些对行动

---

〔25〕 Sallust, *De Bello Jugurthino*, LXXXV, 16.

〔26〕 Herodotus Ⅲ, 122～128，这段是对波利克拉特和奥利奥提说的。

与治国最有用处的知识就够了，比如地理学、道德科学和政治科学，（那些）与光荣有关的最高贵的学科，比如扎营学（的知识）和一切有关战争的学问，那些在谈话中最令人心仪的东西，比如语言知识、外国宫廷知识、习俗的知识、（不同）国家的古玩知识。那些能够反映良好出身的知识可以通过沉思和阅读得到，但是诸侯们应该通过交谈更快地掌握它们，更多地在现实中学而不是在书本中学，通过实践学而不是通过理论学。反思自己、观察别人的善行、与智者就不同国家发生的事情、治理经验或伟大诸侯的管理与榜样交谈——（所有这些）远比推理以及政治术语更为令人印象深刻、更有指导意义，当心智与判断力没有形成或没有得到充分锻炼的时候，推理和政治术语经常具有欺骗性。因此，在道德、政治和战争科学将理论与实践、概念与操作结合起来也必不可少。如此一来，我们最高贵的陛下就已经更多地通过实践而非书本学会了所有这些科学。多亏了已故最高贵的陛下乔治公爵的努力，[27]有着一位充满往日荣光的父亲（国家最伟大的诸侯之一，帝国里面最好战、最老练的人），他成长在一个根本不安逸的环境中，如果现在他还是完全不知疲倦，人们也应该不会感到奇怪了。但是人民可以通过（思考）他的成长环境判断他所受教育的优势：在德国这个拥有“罗马帝国”光荣头衔的国家，这个把盛名传遍欧洲，进入非洲的伟大国家，这个在对抗罗马人时保持了自由国家，人们可以宣称从他们身上学会了征服世界，通过与德意志人（作战）锻炼了自己的勇敢；意大利这个称霸世界的国家，在学识、品德与法律上超越了所有的其他民族；在法国这个

93

〔27〕 布鲁斯维克－吕内堡家族的乔治（1582～1641）。

塞鲁司特称为罗马人为光荣而战，高卢人为生存而战的国家，[28]罗马人为希腊人送去了雄辩的美名，为高卢人奉上了光荣与战争的荣誉。最高贵的陛下高兴地在自己身上融合了所有这三个民族的美德，意大利的镇定、德国人的忧郁和法国人的好战，这些组成了火与土混合的英雄性格。火提供活力、激情、高尚，而忧郁则承载了土的本质，（提供）沉稳、节制与自控。火为创建政治（伟业）提供了勇气，淡定则提供了对这些伟业的不断需求：一个促使另一个在战争中英勇进攻，另一个则让前一个保有不衰的力量。德意志人的坚毅与决断；意大利人的狡黠、缜密、谨慎与礼貌；法国人的开放、乐观、活力和自由，被这一个（具有三个民族特征的）联合体调和，吸引了所有人的尊敬与爱慕，这在公共事务与发号施令中都非常有效，并使谈话显得稳重、悦人、符合诸侯的身份。

94

最后，如果德国人与意大利人的偏好让他们仅致力于一种形式的学识，如果法国人的好奇心（让）他们致力于全部，三种禀赋的联合就在普遍学识和单纯学识的形成过程中非常有用了，正如我们最高贵的陛下让自己主要学习与他身份相匹配的知识元素一样，他在宗教方面如此聪慧以至于人们会说这不仅来自于其身份与权威，同样也来自于他的学识，掌握其他科学知识的人在某种意义上也不比他熟悉三国语言更令人感到惊奇了。他如此完美地使用这三种语言，以至于它们表明如果诸侯理应在视角和思想上高于别人，他同样有必要在雄辩和表达上超越别人，不能让语言对思想的影响小于武器对身体的影响。因此，人们不应该奇怪，如果我们最

〔28〕 Sallust, *De Bello Jugurthino*, CXIV, 2.

高贵的陛下为了共同利益或某种特殊的功利性，选择让德国、意大利和法国人获得为他服务的荣耀。他已经判断出它们的组合可以融合其所具有的优势，而且以这种方式，可以把骄傲掺进温和，把意大利人的谨小慎微掺入法国人的勇敢，把前者的保守掺进后者的真诚，把德国人的荣誉感掺进法国人的坚韧和超然，通过调和所有这些特点，他就可以形成这样一个宫廷，它不仅有建筑的辉煌而且还因其主人的美德而熠熠生辉。

诸侯们因（好的）出身以及教育、美德（这是一种值得尊敬的习惯）所带来的痛苦而形成了良好的品性并最终留在头脑中和意志里：谨慎的判断、勇气、节制、正义、仁慈、大度、伟大和慷慨，约束他们的激情和行动。谨慎是所有美德之首，正是谨慎规范着人们在所有环境中的行动。因为当诸侯们的品德越高尚，他们的行为越是有目共睹，他们的统治需要越多的智慧时，他们就会越发意识到谨慎的重要性。（通过回忆往昔、思考现在对未来做出判断，认识到所有因素之间的联系与关系）他们必须了解人们的爱好、法律、国家的权力和邻国的权力以及宗教、艺术、商业、联盟的优势；（他们必须）注意到如何为官员和将军做出（合适的）选择。[29]什么东西需要强大的想象力、好的记忆力和大量的历史知识，什么就对谨慎有最大的帮助。[30]这个优点在最高贵的陛下那里表现得如此明显，以至于人们可以说他应该把最伟大的光荣和他在全欧洲得到的名声归功于谨慎。他的行为以及在合适场合做的决定，他的国家与帝国的安宁，他的勤政，他对大臣的挑选任命，在他的演说与对话中体现出的审

95

〔29〕 引自 Hobbes, *Leviathan*, ch. 8.

〔30〕 引自马基雅维利《君主论》的导论。

慎，他谈论问题的得体方式，每一条和他的家族、宫廷、军队、庄园、臣属和奴仆有关的规章以及他所圈定的土地都表明了这一点。最仁慈的陛下了解到和平的时期就是准备战争的时期。但是，如果罗马人有过更多的征服，如果他们更多地是通过执政官的行为保有征服的土地而不是通过军团的勇敢，正如提图·李维所说的那样，[31]并且如果通过谈话而不是通过武力摧毁敌人所得到的荣誉要更为伟大，正如凯撒所说的那样，[32]我敢说他的臣民将永远幸福，这更多是由于他的谨慎而不是他的要塞，无论它们多么坚不可摧；我们最仁慈的陛下将通过自身的行动和武力取得同样的成就，无论他的军队有多么多，战士有多么勇敢；人们必须要（遵从）如此之好的开端，这是一个对臣民有利的进步，也是对他个人而言无与伦比的伟大成就。

96 如果谨慎指引着所有的美德，她必须首先引导勇敢，后者统治着勇气和求生的自然愿望，这种愿望强大到足以可以使人脱离道德。勇敢介乎胆小和鲁莽之间，而是以一种更接近于鲁莽而非胆怯的形式存在；鲁莽（的人）不知道也不会惧怕危险，（然而）有勇气（的人）知道危险的存在，就像胆怯的人一样。但是我们不能说他和莽汉一样不害怕危险。后者通常毫无理由地把自己暴露在巨大危险之中。胆怯（的人）总是逃避，远离甚至是逃避责任。但是，勇敢（的人）虽然也把自己暴露在危险之中，但总不会超过理性和谨慎所允许的最长时间。

这些是勇气通常的特点，调和了恐惧和大胆。但是伟大

---

〔31〕 一个在李维那里经常出现的主题：部分引自 Machiavelli，Discourses Ⅲ，chs. 19～20.

〔32〕 Caesar，*Civil Wars* Ⅲ，107.

诸侯的勇敢还有其他特点。如果勇敢的人轻视生命、悲伤和死亡，勇敢的诸侯则不重视开心、快乐和享乐。如果勇敢的人立场坚定，能够在危险中也感到快乐，勇敢的诸侯则热爱危险，渴望危险，寻找危险。如果勇敢的人至死都服从君王或将军的命令，勇敢的诸侯则总是依照自己的意愿行事。如果前者停下来并悠闲地享受快乐，勇敢的诸侯则不能让自己无所事事，更不会公然地寻欢作乐。最后，如果勇敢的人只是不想被责备，勇敢的诸侯则想要得到荣耀。这些都是我们最高贵的陛下勇敢的性格和特质，由于没有内战，他就寻求与外国的战争，在枪林弹雨中他英勇善战，并总是忙于处理各种公共事务，当别人在安全和宁静中享受快乐时，（总能看到）他在茫茫大海的危险中、旅途的艰难中的身影，他如此岿然不动以至于在实施所有的伟大计划时遇到的困难只会增加他的勇气。但是这不是什么值得惊奇的事，因为他的勇敢有他的谨慎作为支撑，这二者造就了他伟大的决定，为他带来如此之多的荣耀、名声，这些只能是来自于他自己；因为其他人在这样的场合下无法给诸侯提供建议，因为不是每个人都有这样的天资。最后，如果作为人上人的诸侯必须不断行动，就像世界的最高造物——星星和天堂是不断运行的一样；如果凯撒的勇敢还伴有超凡的活力，如果他花四天时间带着军团从卢卡到那波恩、之后四天又到达奥沃根中部，如果他忙于处理公务，如果他在空闲时间里和最睿智的人交谈，我们就可以说我们最高贵的陛下表现出的勤奋也不比他逊色，他在处理公务时毫不倦怠，整天忙于书写、安排各类事情，他的所有娱乐要么是不凡的，要么就总是掺杂着公务或与智者（*belles sciences*）的交谈。 97

不仅是对生命的爱可以让人偏离美德；对快乐的追求通

常也有同样的效果，故而对激情的自然癖好必须受到抑制。这就是为什么要管控合法的爱好，反对那些被禁止的东西，节省那些保命的东西并谴责激情的原因。这个优点是诸侯和国王的最伟大的荣耀，他们的权力是绝对的，因此他们更难避免做过分的事，很难把自己控制在有限的激情、怨恨和愤怒之内，这些在掺杂着问题的同时也激发了美德。我们也必须承认，它在愉快治国方面贡献甚多，它在公共事务中、媾和中极其有用，因诸侯没有节制的享乐、愤怒、残忍和怨恨而导致的革命并不少于臣民犯罪的野心。塔尔奎斯王的耻辱、瓦伦丁尼三世的死亡、西班牙摩尔人的建立、西西里之夜都是很好的例子。但是中庸的图拉真和庇护者安东尼乌斯就是其臣民的安全护卫者，其他绝大多数的皇帝远非如此，他们的恣肆、暴死给臣民带来了巨大的痛苦。这一美德在我们最高贵的陛下身上最值得钦佩，因为在德国和欧洲其他国家很少有像他一样生活如此朴实无华、如此中庸的人，在某种程度上他已经远离了纵情享乐和无谓的怒气。因此，我可以对最高贵的陛下说普林尼曾对图拉真皇帝说过的话：权力越多，行为就越少放纵，[33]因为如果快乐能让人无所不能，美德则只要求人们做应该做的事。

诸侯不仅必须拥有使自身不断完善的美德，比如说节制和勇敢，他们也必须做一些职责之内的事，这些事与他人、臣民、国王的光荣与伟大相关，比如说正义、仁慈、慷慨、宽大与大度。

98

正义在所有美德中是诸侯们最必不可少的。其他的都是其荣耀的装饰品，但是这对于国家而言是必须的，就像理性

〔33〕 Pliny the Younger, *Panegyricus* LXV, 1, 2.

之于自然一样。因为如果理性这个上帝用以支配权力的东西是生物的自然属性，如果它保有可敬的宇宙和谐，正义就建立起政治秩序，使得王国、共和国中的人类联盟得以维系。社会关系只能建立在这三种政治美德之上：友谊、正义和勇敢。如果第一个美德能够被遵守，它将善普遍化，第二个就不需要了，如果人们不是完全被剥夺了正义，那么也就不再需要勇气维持国家的稳定。但是人性的弱点不允许社会仅仅建立在友谊之上；人的本质上都希望实现一种对占有物的分配，并通过以暴力打击那些敢于触犯法律之人的司法手段维持这一分配秩序。因为诸侯是这项权力的受托人，他们必须让哲学家称之为交互正义的正义在商业活动中显现。因为商业是财富的源泉，（必须）自己履行分配正义，为了臣民的幸福和安全，必须奖惩分明。最后，国王和人民必须因为尊重法律而限制自己，由于国家与邻国的和平通常是因为彼此的恫吓才得以保持，诸侯们也有必要公平地依照它和法律统治，正如最伟大高贵的陛下一样，他如此关注正义以至于希望人人平等，也不在臣民与外国人之间做出区分。由此罗马人凭借自己正义的名声，允许不同民族的人分享自己的福利和荣耀，只看重美德，才让意大利遍布了来自世界各地的高贵人士。正是因为这样他们才同帝国做生意，使自己成了世界的主人，如提图·李维所说的那样。如果自然和理性是正义的两个基本规则，那两样东西就在我们最高贵的陛下身上最为可敬，以至于我们可以说他的国家更加安全是因为他为维护法律而呕心沥血，是因为他谨慎的名声，而不是因为他的军事武装和严明的军纪。

但是正如正义不应该如此依赖法律一样，在那些看起来不合理而且严重的案件中，即使公正的法官也不能合适

地解释法律，于是，法官更依赖理性，这就是王权法则，99 而不是根据法条，更依赖法的精神而不是字面含义；[34] 因此诸侯们也不应该在惩罚犯罪时那么严苛，以至于显不出他们的仁慈来，而仁慈对于国王的必要性相当于公正对于法官的必要性。他们应该利用自己的美德让自己有更高的权威，以彰显它们是高于法律的，他们平等地对人施以恩典和苦痛，有时根据国家理由（*raison d'état*），通常因为有人会经历比忏悔本身更加痛苦的事情。这样，这一美德就需要所有谨慎的智慧，从而对时间、人、地点和罪行做出合理的区分。一个过于伟大的善行是非常危险的（因为会出现免罪的不好结果），正如善意的仁慈对于诸侯而言是非常伟大的一样。因为前者带走恐惧，让人们不再履行职责，后者吸引了人们的爱戴，让国王成为了神的形象，因为他们就像上帝一样可以在罪恶身上践行正义和仁慈。进而，残忍和过分的严苛总是虚弱和恐惧的标志，正因为如此仁慈总是流行于善良的诸侯们中间。儒略·凯撒提供了如此多的证明，从而罗马人因为他的美德修建了一座神殿，法国国王亨利大帝通过宽恕那些想要谋其财、占其位、害其命的诸侯、贵族和城市表现出了他的仁慈。最高贵的陛下他也有这种美德，人们从不怀疑他的政府在进步中总能让其表现得熠熠生辉。因为我们最高贵的陛下意识到如果其他美德带给诸侯荣耀，大臣、官员和士兵通常得以分享，但是他们可以独占仁慈带来的荣耀。

诸侯不仅应该公平地给予每个人他们应得的东西，还应该仁慈地宽恕：他们也必须慷慨地分配自己的财富，这是一

---

〔34〕 引自 Aristotle，*Nicomachean Ethics* V，1137b。

种介乎于贪婪和奢侈之间的美德，但更接近于奢侈而不是贪婪。[35]因为慷慨的人总是拿走的比他应得的少，给予的比他应得的多，在这个“多”和“少”之间保持一种公正与合理的均衡。慷慨遵循善的本质，它本身就是交互的：太阳发光、土地结果、海洋有鱼和它的便利、最贫瘠的山上富含金银。因此这一美德更适用于诸侯，因为他们有更多的财富，远比别人富有。但是，如此这般，诸侯就会实力受损，甚至自我毁灭，所以他们不能只予不取，他们需要用税收衡量自己的慷慨，他们需要为国家安全和军队建设保留一部分资金。进而，在给予的时候，他们必须牢记给予拥有美德之人和事业失败之人要先于富有之人，给予位高德韶之人要先于身份卑微之人。慷慨比权力和美德更容易使诸侯获得更多的荣誉，他们会拥有更多的追随者、更忠实的仆从以及更多的虔诚信徒，因为利益和责任对人的心智通常要比尊敬和仰慕有更大的影响。所有伟大的君主都践行了这一美德。亚历山大在征服印度归来的时候，把千万黄金置于其军营之中，供军队中的士兵偿还债务。凯撒说，在帕萨拉战役胜利之后他听到的所有声音都没有比请求（request）的声音更加悦耳的了；苏拉说，没有人像他一样对朋友如此之好，对敌人如此之狠；[36]安东尼说，征服之后他一无所有，除了他在亚洲做的好事，把2亿黄金用3年时间全部分发了出去；提图皇帝说，如果某一天他没有给予，他就觉得这一天是白过了，[37]他坚信诸侯找不到比给予更好的统治方式了，也没有比给予更加令人愉快、更符合他们的性格，这表示神因为慷慨而

100

〔35〕 *Ibid.* Ⅱ，7，4（1107b）.

〔36〕 引自 Plutarch，*Vita Sillae*，38，5（475e）.

〔37〕 Suetonius，Ⅶ（239，10）.

得到快乐，他们的政府总是有如此多而不断的礼物和恩典。但是那些人了解了这些之后：亚历山大在征服达利乌斯之后在他的金库里发现了1.2亿，其他人占有并分享了帝国的税收，根据居斯特斯·利普西乌斯[38]的计算，这足足有2亿黄金，就不会对慷慨的非凡效果感到奇怪了，慷慨一定要和收入成正比，从而避免奢侈这一对臣民和君主而言比贪婪危险百倍的不良嗜好。因此最仁慈的陛下处理自己的爱好和利益时，总是让他的慷慨和行为同样受到尊敬。他很在乎为建立、确保自己的事业而在国家税收和自己的慷慨之间保持比例。这个国家在帝国中是最美丽的，因其国力而威力无比，因为它的草原、河谷、山峰和高山的多样性又显得如此美好，它的山脉物产丰饶，有着欧洲最好的矿藏，与土地的富饶不相上下。

101 如果慷慨决定了诸侯的赏赐，诸侯的高贵庄严则意味着大笔开支。这个特点非常有利于让他们通过外在表现吸引别人，后者标志着他们的伟大、人民的尊敬与崇拜，他们被外表所影响，更多是通过感觉而不是理性。它也为他们的子孙保存他们的名字，正如所罗门神殿、巴比伦城墙和花园、埃及大金字塔、雅典宙斯神庙、罗德岛的巨像在历史上保存了修建它们的诸侯和统治者的名字。艾斯克里奥的超级建筑和最高贵的陛下布鲁斯维克与吕内堡大公奥古斯都亲王所建的欧洲最大的图书馆，[39]将会永久纪念他们；可见伟大的诸侯总是从此类行动中得到快乐，从而不仅通过伟大的行动，也通过慷慨超越别人。最高贵的陛下通过他精美的宫殿总是能

---

〔38〕 居斯特斯·利普西乌斯（1547～1606），声韵学家、作家。

〔39〕 布鲁斯维克的奥古斯都（1578～1666），为沃尔夫波特尔收集了大约18万册书。

让他的庄严出现在所有场合，他不遗余力地通过运用帝国最美妙的音乐举行神秘仪式来传诵宗教的伟大和上帝与尘世的关系，他曾希望遵循这个榜样，但是有一点不同：很多华丽的作品（Works）都只是装饰，但他的慷慨却对国家非常有用，因为他的高尚与所有其他美德一样都是为子民的利益与好处服务的。谁都看不到后人写的有关最高贵的陛下的历史，但是每个人都能见证他修建的伟大城堡，这些城堡是他的纪念碑，体现了他对臣民之爱、对国家安全与声望的热情。

最后，诸侯必须宽宏大量，这是一切美德的装饰物，因为它出于一切美德，让某物伟大。如果谨慎为战争与政治规定了许多规则，慷慨的诸侯并不总是选择被许可的，而是选择最值得尊敬的，就像亚历山大拒绝参加摧毁伊苏斯的战斗，声称他不想要秘密的胜利。[40]如果勇敢（的人）蔑视让人胆怯的生活和快乐，慷慨（的人）就会蔑视带来如此之多劣迹的财富和荣誉，就像日耳曼尼克斯拒绝了军队给他的帝国一样；[41]或者，如果他接受了，是为了不让它们被献给不值得占有它们的人，正如图拉真皇帝说的，他接受国君的位置是担心它可能被暴君占据。[42]如果有节制的诸侯弃绝了不应有的乐趣，慷慨的君王就应该拒绝那些能够享受的乐趣，正如亚历山大一样他放弃了波斯的种种享乐来到锡西厄的冰天雪地或者去忍受印度难忍的燥热。如果一个正直的人严格把握了必须维持在给予与获得、物品及其价值尺度之间的均衡关系，慷慨的诸侯总能够给予超过他所拥有的东西，并通过给予获得满足感。他更加注重奖励美德，他对别人的惩罚总是

102

〔40〕 引自 Plutarch，*Vita Alexandri.*

〔41〕 引自 Tacitus，*Annales* Ⅰ，31.

〔42〕 Pliny the Younger，*Panegyricus* Ⅴ，5－6，325，11－15.

轻于自己犯罪时应得的惩罚，就像奥古斯都皇帝那样，在成为帝国的统治者之后，把第一批位置赐给曾经服务于他的人们，并自满于赶走了阻碍自己成就光荣的敌人。如果自由（人）创造平庸的现在，慷慨（人）则不做不伟大之事，比如说亚历山大大帝在到达亚洲之后就把所有的钱财分与了士兵，只给自己留下了希望。[43] 如果仁慈的君主原谅自己冒犯别人，慷慨的君主则原谅针对他个人的阴谋，就像凯撒宁可把自己置于被元老院杀害的危险当中也不杀死密谋对付他的公民以保证自己的生命安全一样。[44] 如果尊贵的诸侯为了自己的满足花费大笔金钱，慷慨的诸侯则全心全意为公共福利付出，正如亚力山大大帝为远来此港的船只照亮远方和黑夜的路途而修建了宏伟的亚历山德里亚灯塔一样。最后，慷慨（的人）不被夸奖所动，在顺境和逆境中都是如此，就像提图·李维说罗马人的勇气是胜不骄败不馁的，胜利不能让他们变得傲慢无礼，失败也不能让他们屈服。但是，如果慷慨孕育于情感的平等之中，谁能找出比最高贵的陛下更伟大的例子？谁能在不改变自身特性与爱好的情况下改变自己的处境？谁能拥有更多权力却比陛下的善行更多？谁生活在伟大的财富之中却仿佛生活在拮据的生活里？如果这一美德从个人的利益中被剥离出来，让他们在别人身上寻找优点和美德，每个人都知道当我们最高贵的陛下表现出仁慈时，他总是更能原谅伤害他的而不是伤害别人的错误行为，当他躬行正义时，给出的奖励总是超出他人的应得，惩罚总是轻于罪行本身。但是，如果诸侯的仁慈最突出体现在最有利于大众而不是个人的事物中，他们必须关注这一点，我们可以说，最高

103

〔43〕 Plutarch XV，2（672b）.

〔44〕 *Ibid.* LXII，1（737b）.

贵的陛下的所有行动都是它的标志。如果为了让他的谨慎更有智慧，他希望将其在国外学到的广博知识与自然赐予他的禀赋结合在一起，如果他的勇敢让他寻求在帝国之外的战争，这是为了让他更加胜任统治者的位置，给自己的臣民带来更多的好处和光荣。如果通过特别的节制，他对快乐没有了依赖，这是为了让他全身心地投入到国家事务之中。如果他因为自己的慷慨而把财富分配给了别人，并且，最后，如果他的尊贵让他有了更多的支出，这是为了让它们服务于安全、光荣与公共利益。

七、怀有善意动机之启蒙人士回忆录（17 世纪 90 年代中期）

这篇文章大概写于 17 世纪 90 年代（从内容上看），是莱布尼茨作为一个政客、学者、科学家三者合一的最完整表述。尽管许多相对早一些的段落稍显简单，并且颇有“乐观”一词不好的那一面含义，《回忆录》明显随着行文的继续有所改善；到结尾部分出现了对宗派主义者的犀利攻击以及莱布尼茨认为为了共同善的目的而奋斗是人类最高职责这一美好观点（现在这一版的翻译依照克劳伯版的第 5 卷）。

1. 本回忆录对于那些适合阅读本回忆录的人是非同寻常的。尽管人们不会总是有机会了解他们，但仍有一部分这样的人，其数量甚至超出了一个人的想象。我写这篇文章就是为了他们。

2. 我发现哪怕是怀有善意的启蒙人士也总是被普遍腐败的洪流裹挟，并且也没有足够的能力思考出脱身的办法，并行善事。

3. 两样东西是这件事的原因：专注或专心的缺失，智力 104

或信息的缺失。因为一个人总是因生活中的琐事分神，即使是一个人有足够的能力和心智明白自己应该做什么的时候也是如此，所以人们发现只有很少的人值得自己敞开心扉。他们对严肃事情的重要性思及太少，以至于将其当做可笑的东西而错过了。

4. 这本回忆录是用来证明一个人如何能够修复这两个关于专注和信息的缺陷的，我甚至想，如果有机会结识那些心怀要事且心无旁骛之人，人们就有希望在这方面能成功找到解决之道。

5. 那么我认为，人本可以比现在开心得多，他们可以在很短的时间里在增进幸福的问题上取得可观的进步，只要他们愿意做他们本应做的事。我们现在有很好的方式，让我们在10年中做的事多于过去几个世纪中做的事，只要我们努力去做应该做的事并心无旁骛。

6. 实际上，没有什么比为巩固人类的幸福生活所做的事更简单了；即使没有普遍和平或诸侯、国家的帮助，个人在某种程度上也能做到这一点。人们只需要意志；这个人所共知的说法，*in magnis et voluisse sat est*,〔45〕仍然比胡思乱想要真实。因为真诚热心的良善不仅足以使人们履行自己的职责，在失败时也能使人得到宽恕，而且它能使人取得最后的成功。为了实现这一点，最好让这种意志存在于和自己交往的人中。没有什么比伙伴关系更强大。

7. 我承认，人们经常不断提及自己的苦难、缺点或他们的弥补办法。但是，这只是一种说话的方式和消遣，人们这么做只是因为习惯，并没有想真正改进它们。然而这应该是

〔45〕 Propertius, *Elegiarum* Ⅱ, 10："在伟大的事业中，尝试过就已足够。"

我们所有关心的问题，从而不让我们生命的宝贵时间浪费于空想和无用的抱怨中。

8. 我发现这种疏忽的主要原因除了生性浮躁和人类心智的不完整之外，主要是对成功不抱希望，反而充满着怀疑主义。只有那些在心智上高于他人的人才有愿望修补不幸，为共同善做出贡献，很不幸的是大部分这些心智因为思索难题与人类的空虚，已经不再对发现真理和获取快乐抱任何希望了。这样，满足于寻求一种简易的生活，他们嘲笑一切，随波逐流。结果，他们有足够的智力和深邃的智慧看透缺陷和难题，但是并不专心致志找寻超越它们的方法。 105

9. 至于我，我提出了这个形而上学和道德哲学的重要原则：世界是被可能出现的最完美的心智统治的，这意味着人们必须视其为普世的王朝，其首领是全能的智慧主宰，其臣民是精神（*esprits*），也就是足以和上帝建立联系的物质；剩下的是体现上帝荣光的工具和幸福的心灵。整个宇宙都是为心灵创造的，从而尽可能地为人类福祉作出贡献。[46]

10. 从这引申出的另一个原则纯粹是实践性的——善意的心灵越多，为上帝荣光和（其实是同一种东西的）共同善作出的贡献越大，他们就越能够体验快乐本身。如果没能做到这点，他们无疑会受到惩罚。因为在一个完美管理的王国或城市里，最基本的事实就是，每一个内在或外在的善行都会得到应得的奖赏，每种恶意都会受到惩罚。我们不可能只用理性解释这一切也不能说出这在另一个生命体那里是怎么实现的。但是总之它对我们来说是这样的，并且这一点不容置疑。

11. 确定了这点之后，每个接受过启蒙的人就能判断出，

〔46〕 引自 *Monadology*，props. 83 ~ 90.

永葆个人幸福的方法是在个人的天职中寻找满足感，只要这些天职是趋向于善的；因为上帝的爱和必不可少的启蒙不会拒绝以这种方式被赋予生命的心灵，上帝从不拒绝把恩典赐给那些寻找善的人们。现在这个普遍的善只要在我们力所能及的范围之内就是推动人类完美的助力，他们通过启蒙了解到，统治万事万物的奇迹有多少，帮助阻碍启蒙进步的障碍就有多少。

12. 为了真正为人类的快乐做出贡献，人们必须有对奇迹的理解力；人们必须在践行时坚定意志，也就是说，要习惯于根据理性行动；最后，人们必须试着除去阻碍自己发现真理、追求真善的障碍。

106 13. 为了提升自己的理解力，人们必须完善推理的技巧，即判断所有知识真正来源的逻辑能力。此外，人们必须记录下，不仅在书本中而且在不同行业的人群中已经发现的最终结果，就像盘点存货一样。人们最后必须采取足以保证调查和实验进行的方法，该尽可能地向未来迈进。所有这些都应该有一种个人的解释，我已经为此思考了很多，足以提出更多的细节，如果有可以这么做的地方的话。

14. 为了提升人类的意志力，人们应该提出好的戒律。但是只有在公共权威（的保护）之下，人们才能付诸实践。很重要一点是教育改革，致力于让美德更加彰显，让其成为人的第二天性。但是如果有人年轻时就缺少这些，他就必须求助于良师益友，求助于善与恶活生生的榜样，从而做到爱憎分明。他也可以求助于良心的检验与不断的反思，经常对自己说：*dic cur hic*；*hoc age*；*respice finem*，[47] 尊敬人们创造

〔47〕“说为什么（你）在这；这么做；考虑后果”，最后这句出现在普鲁塔克的《名人传》第28章，也见于爱比克泰德（*Epictetus*）。

的准则，以及与别人相关的准则。最后，人们必须求助于奖惩机制，这是最后的修补方式和最不适合带来坚定美德的东西。然而只有这么做才能有结果。

15. 幸福（指的是理性和美德）的障碍来自于心灵，通过（运用）我们已经提到的方法可以弥补，但是障碍物存在于心灵之外，源自身体或出身。为了尽可能地快乐，人们必须寻找保证健康的方法，给予自己舒适生活的方法。[48] 人们必须研究宇宙的本质，认识到神圣智慧的痕迹，同样要注意到，它们可以被用于我们的生存，甚至用来让我们更完美。这样，自然科学和艺术的进步就有了重要意义。 107

16. 除了自然史之外，了解人类历史也很重要，艺术与科学也依赖于此。它涵盖了时间的普遍历史、地理学、上古和古典时代的遗迹，比如钱币、碑文、手稿等等；语言的知识和被称为音韵学的知识（也包括语源学）；我还应该加上文学史，它教会我们知识的进步以及别人的研究给我们带来了什么，以及在这些作品中寻找如何在别人的作品中找到自己可以使用的方法。

17. 我认为，人类的历史还包括习俗和习惯法，其中最主要的是罗马法，它是今天实行的私法和公法的基础；除了国家的基本法之外，还有纹章、家谱和诸侯们令人熟知的辩

---

〔48〕 引自莱布尼茨《所指》（Moyens），卡莱版Ⅳ，第150～151页："最重要的是人们必须寻找消除公共苦难的方法。良知、尊重、责任和利益相应地规定人们如何去做。因为极端贫穷是犯罪之母也是疾病之源：饥荒和流行病来源于此，这些再加上战争，是上帝三样最主要的惩罚直接联系在了一起，源自邪恶和人类的鲁莽，是对他们的惩罚。进而，人们必须给穷人提供维持生计的方法，不仅需要慈善事业和为此目的建立的（慈善）基金，还需要关注农业，给匠人提供原料和市场，教育他们如何生产更好的产品，最终结束手工业、商业领域的无所事事和暴殄天物。"

争和主张，这些家喻户晓的东西——与其说是因为这些东西本身重要，还不如说是因为它们引发了我们周围的革命，引起了我们所在的社会的兴趣。

18. 最后，我要把（人类）宗教史包括进来，其中最重要的是真正的启示录和教会史。因为宗教史对救赎最为重要，为了了解上帝到底给人类什么启示，人们可以理性地说古代的东西和死去的语言最大的作用就是让人从中得出并（运用）神学……

19. 在切实可行的范围内，增加人类福利，启迪他们并带领他们通往善，同时拯救他们脱离各种不幸困扰，最有效的方法可能是劝说伟大的君主和（他们的）大臣采取不懈的努力争取美好的事物，并有时间享受这些好处，没有这些（不懈的努力），这些就要在我们遥远的子孙那里实现了。[49]

108 毫无疑问，除了不死的光荣，他们还会从中得到更多好处，甚至为了自己的完美状态和满足感工作；因为最配得上伟大灵魂的东西就是产生人类快乐，[50]彰显上帝伟大的知识和行动，正是这些让我们尊敬并爱戴上帝。除了这些，伟人会用这些方法让更有德行、更加善良的臣民更好地为他们服务；闲散、吝啬的小人不再需要用无聊琐事、犯罪或毁灭性的快

〔49〕 G. W. Leibniz, *Einige Patriotische Gedanken*, 1697, in *Politische Schriften*, ed. H. H. Holz, vol. Ⅰ (Frankfurt, 1966), p. 90: “由于几乎所有关于共同善的重要东西都是通过精确的调查获得的，那么最好是与领导者或一些高官打交道，而不是和社区普通人打交道，因为他们没有反思的能力。”

“因为权力只在一些地方保持在现有共同体的手里，他们想要为善，但却先要看到自己如何能够战胜统治者（die Obrigkeit）”。

“这也是一种更好更快捷的方法，因为就像卡里古拉一样，这位人类公敌想让整个罗马人只有一个脖子，这样他就可以只用一把斧子斩断头颅，所以当人们只有一个首脑时，所有人都是在为一个人服务。”

〔50〕 Cf. Leibniz' *Von der Weisheit*, Guhrauer *DS* Ⅰ, pp. 420 ff.

乐和阴谋诡计让自己愉快，相反，他们会在关注（推动共同善的东西）的过程或所谓德行（*virtuosi*）中得到满足。伟人及他们的亲戚和子女都会从危险的疾病中得救，从无数的恶中脱离出来，而这些东西现在对我们影响极深，因为我们对它们的关注不够，而是把全部精力都集中在药物和应用物理学上了。最后，如果伟人尽自己所能投身于知识进步、人类真善，战争与和平的艺术就会奇迹般地在他们的国家流行起来，以至于不仅能够抵制海陆敌人，还能够通过航海和贸易来促进国家繁荣，使人民安居乐业——更不用说在异国传教和开拓殖民地了，这更能为野蛮人和异教徒带去虔诚、理性和美德。

20. 但是在等待合适时机利用这些计划增进公共利益的时候，每个人都应该执行自己的计划；每个人都必须不参照别人完成自己的计划。因为人的良知要求他们如此行事，从而给上帝赐予我们时间与权力提供一个合理解释。因此，除了保持健康和休息所需要的时间外，我们应把我们所拥有的时间花在工作上，这不仅对我们自己而且对他人都是有用的。那些有许多时间可以自由支配的人不应该只专注于自己寻欢作乐和追名逐利，而是应该参与公共事业，为公众谋得切实的福利。因为这是（一种）博爱，与只为少数人做的施舍有同等价值，甚至有过之而无不及。

21. 说到能够为知识进步做出贡献的智者，他们不仅必须想出能让他们声名显赫、备受赞誉的计划，也应该想出一些能够产出新知识的计划。……因为“为写作而写作”是一个坏习惯，仅仅是为了让人们和我们交谈的写作是可耻的，甚至对人有害，因为这种东西会让人把时间浪费在无聊的阅读上。

109

22. 我完全不是在谴责著述，前提是它们要有好的话题，并在某种程度上可以让我们在阅读中有所收获。因为我在前面说过，我希望我们能有一个完善的知识清单。我甚至支持为娱乐而写的书，比如传说、诗歌、演讲、挽歌、讽刺文、英雄诗。因为如果能人和有德之人从事这些创作，他们可以让德行更受尊敬，邪恶更受憎恨；让一些好想法通过文言佳句更为不朽；甚至能仿效古人的做法，即在歌诗与诗文的重要章句中提出的方法，以愉悦心灵的方式教授艺术与科学……但是我希望所有这些都是以一种有利于我们的方式进行的，不要让我们浪费时间，不要让无穷的坏书摧毁我们，最后扼杀了好书，让我们倒退回野蛮状态。

23. 但是尽管拥有美德与良知的人可以给我们相当优秀、相当有用的东西，但是，如果他们可以互相交流，互相理解，他们一定可以做得无比优秀。因为当每个人独自思考时，会出现不同的人做同一件事的情况，这纯属浪费时间；有时也会出现那些承担项目的人缺少知识、材料和其他帮助的情况，而能人智者能够提供帮助。最重要的是，两三个或几个相互了解的人能完成上千件事，但如果他们不交流，这些事则可能永远不会完成或不会完成得很好。……

25.（每个智者）的癖好也有可能有不好的影响，会为某个小群体和某些错误恣肆放纵提供机会，这些将阻挠进步。智者会有一些他认为很好很伟大的想法，于是想摇身一变成为某个群体的领导。[51] 他会做一些有损别人声誉的事情。他会像有学识的江湖骗子那样写一本书，他的门徒会过分相信这本书，以至于没有它就不能进行推理。对他来说，他轻而

〔51〕 莱布尼茨在这里想到的是笛卡尔和笛卡尔学派，正如他在很多信中写的那样。

易举就能让他的门徒头晕目眩，以此享受作为他们唯一的导师的殊荣。但是，如果这些智者能够保有他们现在缺少的自由思想和谨慎态度，而不是像现在这样一味地认为他们从大师身上学到的东西就已经足够了，公众就不会得不到这些智者聚集在一起可以传授给他们的东西了。良好的理解和交流会阻止这种情况恣肆。然后人们就可以很容易认识到，他们不应该把自己限制在大师（的教条中），一个人的力量和一群人联盟的力量相比会显得微不足道。这样，人们就会根据每个人为共同善所作多少来提供应得的公平。 110

26. 我们的时代见证了上等的学术团体的诞生，并从中获益良多。但是事情可能远不止这样……[52]

27. 有一样很重要的东西是所有这些团体都缺少的（除了巴黎的皇家社会科学院），因为他们没有办法公平地支付巨大的花销。这样他们就不能尝试着短时间内取得巨大成就。然而这也是人们必须资助的主要事业。因为时间是我们所拥有的一切之中最珍贵的：它就是生命。因此，如果我们用散步来愉悦自己，我们就不会看到自己的进步。最后，未来的人（或许相当遥远）也很少会从我们的工作中得到好处。我承认，我们必须为子孙后代努力工作。人们经常建造自己不能居住的房屋，种自己不会吃到果子的树。但是当他可以享受自己努力的成果的时候，忽略这一点就是莫大的粗心。

〔52〕 在这一点上，莱布尼茨列举了大量有学识的社团，其中很多都是古怪的小众团体。

111

第三部分　论国家统治与霍布斯观念

八、日耳曼尼亚的最高原则（1677）

莱布尼茨写这部卷帙浩繁（本文只回顾其中的一小部分章节）的著作的主要目的是重新定义“主权”概念，并借此使德意志小诸侯国在纵横捭阖于国际事务时可以被当做享有主权的实体对待。莱布尼茨致力于削弱主权的概念，并使其尽量和这些主权实体同时还从属于神圣罗马帝国或（也可能）教皇一类的普适权威这一事实保持一致，因此他对霍布斯发起了一场有趣的攻击——这一段被完整地翻译了过来——并且详细地为中世纪的“基督教共和国”的价值进行了辩护。在《日耳曼尼亚的最高原则》（*Caesarinus Fürstenerius* 或 *De Suprematu Principum Germaniae*）一文中，他极力在中世纪的概念和相对现代的概念之间寻求一种精准的平衡（该文的拉丁原本可见于阿卡德米、杜腾和克劳伯主编的莱布尼茨文集中）。

前言致读者（节选）

（神圣罗马帝国）皇帝的位置要比人们通常所想的高；皇帝是卫道士，或牧首，或者如果他愿意的话，也可以是普世教会的世俗领袖；所有的基督教国家形成了共和国的各个部分，其中皇帝有一定的权威，因此这个共和国得名神圣罗马帝国，而该国也应该或多或少像天主教会一样发扬光大。皇帝是指挥官（*Imperator*），也就是基督徒对抗异教徒的天生

领袖：他的主要职责是打击分裂势力，召集（大公）会议，维持良好秩序，简而言之就是通过他的权威地位来采取行动，从而使教会和基督教共和国不再蒙受损失。人们确立起一种制度，许多诸侯是罗马帝国的封地领主、封臣，许多国王和公爵是由皇帝和主教授予的，其他人不是神圣的国王，没有对耶稣基督表示敬意，他们在主教举行涂油礼的时候，承诺效忠他的教会。因此"*Christus regnat*，*vincit*，*imperat*"[1]这一说法是合理的；因为所有的历史都表明，西方绝大多数人都怀着同等的渴望与虔诚把自己献给教会。 112

我不是探讨所有这些是否符合神法。建立起来的制度就是已经被全体一致认可的事物，它们已经得到正确实施，并且不会违背基督教国家的共同利益；因为通常灵魂的救赎和公共利益都是同一关怀之下的客体。我不知道君王的权杖是否像他们的良心一样并不属于普世教会——不会去打消已有的顾虑，也不去捆绑诸侯们的双手，因为诸侯必须自由地行使正义，快乐地统治民众。但可知的是他们会通过一个更大的权威限制那些不老实的人（他们不顾什么可为，什么不可为），愿意牺牲无辜之人的鲜血来满足他们自己的野心，并经常把诸侯们逼到犯罪的边缘。通过权威来限制他们，我相信这种权威存在于普世教会、神圣罗马帝国中，以及存在于前两者的两位领袖——皇帝和合法的教皇（能合法行使其权力）手中。因此，如果这是一个"什么是正义"的问题（*si jure agendum est*），人们就不能拒绝让皇帝在欧洲的大部分地区享有一定权威，以及和（教皇的）教会至上原则相类似的至上权力。正如在我们欧洲有一些旨在维护和平的普遍法规，

〔1〕"基督统治，征服，发号施令。"

为对抗异端募集的捐款，诸侯之间的裁决机关，我们也知道普世教会时常裁判诸侯们的动机，诸侯们求助于帝国议会，以决定他们在议会中的等级和位置，议会以所有基督教国家的名义宣布战争，对抗基督教的敌人。如果议会是永久的，或者如果存在一个依基督教国家权威建立的基督教国家总议会（今天由协议，比如说合约或担保建立）那么就可以通过公共权威的介入而完成，即基督教国家的领袖——教皇和皇帝——通过友好的协定发出号召。这是真实的，并且比今天的各种合约和担保更加稳固……

（我知道教皇是否有权力处置国王、赦免臣民的不忠宣誓是一个人们公开讨论的问题；贝拉名的观点假设教会有灵113魂裁判权，暗示它们至少有间接的现实裁判权，[2]在霍布斯看来这似乎不可小视。[3]实际上，可以肯定地说，从上帝那里得到拯救灵魂权力的人有权制裁暴君和强者的雄心，因为后者会让灵魂堕落。我承认，人们会怀疑，教皇是否从上帝那里得到了这项权力。但是没人会质疑，至少在那些追随罗马信条的人看来，普世教会存在这项权力，并且所有的良知都屈从于这项权力。法王忏悔者菲利普似乎被说动了，当他请求卜尼法斯八世的裁判时，后者开除了他的教籍，并剥夺了他作为国王的权力……）[4]

---

〔2〕 R. Bellarmine, *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei*, and particularly *De Summo Pontifice*, lib, Ⅴ, ch. 6.

〔3〕 在这里莱布尼茨只是想要表达霍布斯在考量贝拉名的观点时陷入了巨大的难题，比如《利维坦》第42章完全反对教皇有间接现实权力的观点。霍布斯通过简单检验主教依据的经文案例来反对贝拉名，并提出了严厉的批判：“教皇的斗士，反对所有的基督教诸侯和国家”（Oakeshott's edition, Basil Blackwell, Oxford, 1957, p. 383）。

〔4〕 这段是从此文第31章里面插入的，加在这里可以让观点更加完整，至少可以稍作拓展。

第九章

……我承认在解释主权观念的时候，我必须进入一个布满荆棘的荒芜之地——这是一件很重要的事，因为它应对的是如此重要、普遍的概念。我这么说是因为，一种糟糕的狂热使那些书写（主权论）的人只把目光锁定在了几乎没有什么留下的古代的东西上，而对现代的东西没有兴趣。看到这些粗俗的法律顾问我也不感到奇怪，对他们来说，所有的智慧都只能从罗马法的经卷中获得。他们关于人事的经历——假设他们有过——不会超出法院的大门……但是，总是让我惊奇的一点是，那些因美德、胜利、学识著称的人在写作的时候也喜欢给出他们自己博学的证据，而不是展现他们当法官的经历和能力……他们反对书写可能不被一些演说家、诗人支持的文件或格言，他们给出的证据一定是从古代史中找出来的。

当然我们必须承认胡果·格老秀斯这位杰出的人物思考了很多我们实际上正在使用的东西；[5]并且他的那些选自历史和古代记录的例子似乎很适应当今的立法工作。然而，他本可以写一本更有用的书……如果他用我们更为熟悉的方式解释给我们听……　114

总之，我们不该奇怪任何想要探讨最高裁判权（通常我们称其为主权）的人会缺少优秀作家的帮助。……

第十章

在说到至高权力之前，我有必要先讨论下什么是国家，

〔5〕 格老秀斯：《战争与和平法》，尤其是第2、18章。

什么是共和国（*republica*），什么是自由，什么是最高权力，什么是王权（*regalia*），什么是领土霸权，什么是自留物（*reservata*），什么是政府联盟。国家似乎是相对大一些的人类聚集体，始于人们合作抵抗强大的（外部）敌人，因此通常因为恐惧、希望，人们产生了居住在一起，包括建立一些共同事务机构的动机。一个家庭或者一个由几家组成的小村庄、小村寨还不够格。军队或一些大的偶然集合体比如亚洲商队，缺少居住在一起的动机。那些现在习惯于使用亚里士多德所用语言的人，把整个王国叫做"城市"（*civitates*）。我不能确定这是否符合亚里士多德自己的想法，但我相信他不会把波斯人的王国称为城邦（*polis*），且鉴于巴比伦的规模也不会称其为城邦，而是民族。[6]一座城市（*civitas*）似乎需要人们共同居住在一起，从而一旦命令发出，居民才能很容易集合起来。城市可以是自给自足的，也可以不是。领地是一个聚居地，有一个共同的管理机关为其服务。大一点的领地称为地区，当一个地区是另一个更大领地的一部分时，则该领地被称为行省。一个国家或是一个领地或是一大片土地，都可以称其为领土（territory）。但是除此基本含义外，领土也是一种法律和权利的集合，就像遗产和教产关乎一些家庭和居住地的整体事物和权利一样，领土标志着作为土地一部分的居住地的整体法律和权利。因此，这就引出了德国法学家称为"领土霸权"的概念，或者叫做"领土权利"。但是意大利人（在此）已经比他们提前了一步，人们会想起鲍尔115 达斯（Baldus）的格言来，他曾说过"霸权根植于领土中就

[6] Aristotle, *Politics* Ⅲ, ch. 3 (1276a). 但是亚里士多德承认这一点应该存疑。

像尘土根植于沼泽中”。[7]在这个权利之中，除了法律和温和的强制权力之外，还含有军事权力的意思。所有这些（元素）越是结合得紧密，区分它们就越是必要。因为司法的主体和领土的主人是两种不同的概念。我将司法称为判决案件的权力、宣布判决的权力，以及强制怙恶不悛之人的权力。我认为，强制的权力（古代法学家称为 *imperium*）在于必要时能够对冥顽不化之人使用暴力。但是军事权力要远高于强制力。因为我们可以通过一些司法官员或必要时求助于公民来对付怙恶不悛之人。而当拥有相应权力之人在必要时组织军事力量以履行维持领土完整之责时，我则称之为军事权力。因此，村庄或城堡的领主可以享有全部司法权，可以对人处以死刑，可以利用警察或在必要时聚集市民、村民以维持秩序，但是募集军队或使用更强大的战争工具，或其他可能让整片土地因此处于其控制之下的做法就不可行了。因此在这种情况下，当武力不是随时用来对付一小撮民众而是对抗整个社区时，他就是领土的主人。仔细考虑这些事情的人将会看到，领土霸权由最高武力或强制力构成，它与强制力基本功能的区别不下于罗马法里公权力（*vis publica*）和私权利（*vis privata*）的区别。然而，有必要指出，这项权力如果没有军队，仅凭个人观念也可以维持，我指的是仅凭民众的顺从与尊敬，通过（统治者的）威严，这种威严可以实现很多与武力相当，甚至超过武力的成就——只要臣民的共同观念是人们应该服从即可。因此少量军队在手就足够了，足以对付一小撮亢奋之人的反叛。与此同时，必要时拥有使用更多武力的权力也是必不可少的。这项权力不仅属于帝国的诸侯，

---

〔7〕 P. Baldus, *Super Feudis*, ch. “*De Allodiis*”, 7.

也属于伯爵。在很长一段时间里，人们一直对自由城市（是否可以行使相似权力）争论不休，但是最近，尤其是在宗教和平之后，这个问题似乎已经解决了。[8]从很宽泛的意义上116 说，我们称为领土霸权的东西似乎等同于法国人称为主权（*la souveraineté*）的概念，比如 *la souveraineté de Neufchatel de M. de Longueville*……[9]一旦人们理解了领土霸权由最高强制权构成，那么首先就会很容易明白领土霸权对其他所有事项的充分裁量权，只要该事项没有被明文排除或是保留；因此正如我前面说的，领土权力存在于权力整体之中。其次，很明显许多帝王权力（*regalia*）或被契约，或被宣誓，或被地方偏见限制了，然而领土霸权的含义仍然是完整的。这样一来就会出现下面的情况：领土内一些人有打猎、开矿、租赁、收税的权力，甚至拥有最高司法权或审判重罪犯、从坏人那里索要罚金的权力，或是甚至拥有被称为“终审”的权力（the right of last instance）、向高于他首领的拥有霸权之人越级申诉的权力。进而，领主就会丧失铸币权、征税权、建立堡垒权和许多其他的权力。然而无论领主手中有什么权力，只要他还能凭借威严或者必要时通过武力（*force majeure*）从其臣民处获得权力就可以了。因为即使所有其他权力或王室特权都被夺走了，但领主仍有足够的司法权维持他对臣属的权威，有足量的税收维持其王室生活，以及支持其国家官员的开支就足够了。

另外，尽管小一些的领土通常被称为 *souverainetés*，但是这个词通常使用的意义则更为狭窄。只有那些有更大领土并可以派遣军队的人才被叫做主权国君或君主。最后，这就是

---

〔8〕 Cf. *Instrumentum Pacis Caesareo - Gallicum*, sec. 65, Mainz, 1648.

〔9〕 其他的例子在此省去。

我称为最高主权的东西。我想法国人也是如此，当他们讨论关于国家法（*ius gentium*）——和平、战争、和约的问题——时把一些人称做君王，并没有提到自由城市或领土很小（甚至一个富裕商人就能很容易为自己购置）的领主，而是指那些可以发动战争，维持战争，并凭借自己的力量生存下来，与别国媾和，有权参与其他民族事务的大国：（简而言之），某种意义上除私人贸易外，正如现在提到的人类事务一样，处理这些事务的权力不会轻易落在等级较低的人手里（除了教会诸侯们的选举）。因此那些占据了权力制高点的人们被另一些主要大国、土地领主、民族、处理人类事务的主人所尊重，有如兄弟或处于平等状态的人们（尽管或许在相当程度上权力差得很多），并被视为在等级上而不是本性上不同于那些人。最后，当（主权）存在于一个家族中时，这个家族就会高出其他家族，其成员也被视为神圣不可亵渎，不仅仅是我们称其为统治者的家族头领享有特权权力，这种特权也或多或少传给了那些有希望继承这一权力的人，即单一主权庇护下的诸侯（*princes d'une maison souveraine*）。 117

第十一章

而且，一些领土可以组成一个实体，并各自保持领土霸权的完整。我们在这方面的已经有了先例，如德意志帝国、瑞士邦联和荷兰联合省。因为如果个体区域都有储备士兵以向臣民尽责的权力，那么领土的权力就是不可变更的。进一步讲，如果它们可以和外国人签订条约，征兵维持军队从而在邻国那里得到支配权——德国诸侯们都能做到这些——很明显，尽管它们是联盟状态，但每个地区都拥有我定义的最

高支配权。但是邦联和联盟是有区别的，有如社团与公司的区别。一些人组成了社团，个人的物品被所有人分享，利益均分。但是在公司或企业里，一个新的法人形成后，他带进共同财产中的东西不属于个人，而是属于公司。利润也不是分配的，除非符合所有人或大多数人的意志。邦联可仅依约定加入，必要时也可依武力加入。而一个联盟则必须建立一个确定的行政机构，该机构享有高于成员的权力；该权力作为一种通常权力，存在于处理重大问题以及关系到公共福利的问题中。在此我认为实际上存在一个国家。因此，有学识的人如果处理过这个问题，就会走向两个极端：一些人承认国家的联合，相信自由或至高主权在个体成员那里必须被废除；另一些人则承认自由属于每个成员，认为组成的不是一

118 个国家，而仅仅是一个联盟。[10]在此我要指出，拿德意志帝国和荷兰做对比并不十分合适；因为，确实存在一些事实，如我们帝国的结合更为紧密，所以有些诸侯的权力似乎比荷兰联合省的权力还大，后者只有很少的战争、和平、媾和与派驻大使的权力，比我们的少得多。

---

〔10〕 在此莱布尼茨是在与一些法国和德国作家论战，他们从博丹时代开始就通过坚持认为所有合理的政治体系要么是单一的要么就是单一国家的联合体来强化联邦理论——分散的主权或现代意义上的联邦体系是不可能的。

除了博丹，在这些作家中我还应该列举格老秀斯［《古荷兰共和国书信》(*Liber de Antiquitate Reipublicae Batavicae*)，1610年］和普芬道夫［《论人与自然法权利》(*De Jure Naturae et Gentium*)］，还有一些不太出名的人物——柴门尼兹、希姆莱等等。在莱布尼茨时代，除他之外唯一把联邦主义视做超出联合体的人是（或者比国家稍微次一些的东西）另一位汉诺威人鲁道夫·雨果，他在他的《日耳曼地区的状况》(*De Statu Regionum Germaniae*)中得出一个“双元政府”理论，这是现代联邦国家理论的雏形。所有这些观点可以参见笔者的“16～19世纪联邦主义理论的历史发展”（未出版博士论文，哈佛大学，1968年），奥托·冯·基尔克的《约翰·阿尔塞西乌斯》(*Johannes Althusius*)中也有少许段落提及此问题。

我知道我关于国家本质的这些想法可能与聪明的英国人托马斯·霍布斯的观点相左。但我也知道，欧洲并不是他说的那样；因此，如果我们听了霍布斯的话，那么我们的土地上除了彻头彻尾的无政府之外就什么都没有了。他说人们本质上有权利做任何对自己有利的事；从这一点出发，他们的权利可以延伸到一切之上。他继续说道，但从这点出发，容易引发内讧，摧毁每个人，因此和平是必要的，所有人的权利必须被剥夺，这就是个人裁判权的来源。每个人必须把其意志转交给国家，也就是君主或议会，或一些自然人、市民，从而让每个人理解代表他们意志的政府的所作所为。市民、政府只能是单一个体，把最高权力分给一些人或执行委员会是无效的。因为比如说，如果一些人被授予立法权，另一些人拥有征税权，国家就会因为愤怒的争论而分裂。因为没有运作事务的权力，没有钱，就什么也做不成，所以很明显，如果一方否认了对方的征税权，那么他也就被剥夺了余下的权力——霍布斯的这些观点太荒谬了。[11]进一步说，根据他的原则每个国王（或要求不许人们集会的人）都可以随意安排其继承者。霍布斯也不否认这点。这些理论会在法国迅速扩散（有些人提出这些理论，作为绝对王权的例子）。 119

霍布斯的荒谬之处在于，他认为会带来不便的事物本来就不该产生——这与人类事务的本质无关。我不否认，当最高权力被拆解时，会产生许多分歧；如果双方相持不下，还可能发生战争。但是经验表明，人们通常会走中间路线，这样就不至于因为自己的顽固不化造成伤害。波兰和荷兰联合省就是很好的例子：在波兰，一个领主代表由于自身的顽固

〔11〕 Hobbes, *De Cive* Ⅴ ~ Ⅶ; *Leviathan*, chs. 13 – 18.

不化可以解散议会；在荷兰，当关系重大事件如和平、战争或签署条约问题，一个镇的反对就能激起千层浪。然而由于掌管全局之人的谨小慎微，走中庸之道，大部分问题还是能够如愿解决的。在德国议会中，也不是每件事都由多数人投票决定，有些问题需要一致通过，所有这些案例在霍布斯看来都是无政府之举。其他一些稍微自由地表达了一些关于我国看法的人则被认为是怪物；[12]但如果这是真的，那我就敢说，同样的怪物也是荷兰、波兰和英国，甚至法国和西班牙正在极力维护的。它们知道这位了解法兰西王国贵族秩序的人和那些从诸侯中选出的人（*les notables*）曾在公共集会中提到王国的基本法和王权的有限性。我们也知道，援助不是来自于在王国中作为第三方的教士，也不是源于位高权重之人发出的命令（用他们自己的话说），而是通过要求、协商、讨论得来的。进而，半个法国由被称做民族国家（*les pays des États*），比如下布列塔尼、盖里亚·纳博纳西斯、普罗旺斯郡、勃艮第公国组成，这里的国王如果没有和英王在领地中一样大的权力，当然也不能征收过量的税赋。任何超出习俗或法律的东西只有在国王议会中通过之后才能有效。甚至土耳其皇帝在其臣民的心中也不是高于所有法律的，我们可以从人们谴责苏丹易卜拉欣（其父现在正在掌权）的司法机关中看出这一点。[13]在奥斯曼之死的问题上，问题不是靠起义，而是靠掌握着最高权力的民政官们的仔细思量解决的。120 遵循他们的决定，牧首、穆夫提发出了一项敕令，要求苏丹出现在真神安拉或“正义之神”面前。当苏丹拒绝的时候，

---

〔12〕 可以参考普芬道夫攻击帝国是“怪兽”的一些作品，这些作品都列在《万民法法典》一书（见第176n页以下）。

〔13〕 穆罕默德四世。

他就会被告知他的臣民已经从他们向神的宣誓中得到了解放。尽管我们不应该赞许这种野蛮人的做法，但是你也可能犯下他们所犯的错。因此我认为霍布斯的帝国既不存在于文明人那里，也不存在于野蛮人那里，我认为他们既不可行也不为人们所喜欢——除非那些必须享有至高权力的人生来就拥有天使般的美德。因为人们为统治者的至高智慧和能力所折服对于人们完全放弃其自身意志是必不可少的，只要此点做不到，人们就将会遵循自己的意志作出选择，按照对自己最有利的方式争取福利。因此霍布斯的论证只在上帝做国王的国家才能成立，因为人们只对上帝抱全部的信任。

121

第四部分　论哈布斯堡家族率领的欧洲对抗法国

九、论多数基督教战争（1683）

此篇是关于路易十四及其对德扩张主义的有力讽刺，最初是用拉丁文撰写的，并由莱布尼茨自己翻译成法文，这无疑是他最机智、最令人满意的政治著作。不断引经据典或许是他对波舒埃风格的拙劣模仿，荒诞地引用格老秀斯、柏拉图和其他一些人的作品则表明莱布尼茨有非常好的幽默感。莱布尼茨对法国扩张的怒火不止一次爆发，让讽刺变成了批判（目前的译文是依据莱布尼茨自己的法语版本，但是卡莱版中的一些修改也被加入到本文中）。

多数人都习惯于把自己的利益放在公共利益之上，把现在的利益放在未来的利益之上，有人完全认为教会的拯救仅仅依赖于法国的伟大，但是（然而）他们却更关注自己诸侯、民族的利益而不是基督教王国共同的利益，对此还假借拯救自己国家自由的名义——如果法国不确保他们免于被奴役，他们就不能在与奥斯曼帝国军队作战的过程中得以保全，我对这种情况并不感到惊讶。但是如果人们不允许自己说出对（路易十四）国王不敬的话语，那么在某种程度上，他们可以原谅自己表现出的对国家冒失的狂热。至于我，尽管我是德意志人，却不可能不成为一个对法国美德的狂热崇拜者，

但我有无懈可击的理由挫败这些冒失民众的傲慢，并坚信自己有义务出于良知给他们启蒙。我实际上希望这个问题由法国最好的作家解决，因为他们还可遭到少一点的中伤，而对于德国人来说，这是不可避免的。但是我发现即使现在也没有必要关注来自那个国家——从此以后将只能通过武力来使其权力保持有效——的观点，并且我也深知国王的财富或者更确切地说其权势将总能为其带来足够的外国文臣。 122

早在1672年，法国就决定国王在未来就其事业将不再需要给世界任何理由，正如他的祖先和其他当权者早就通过过量的宣战书尝试做过的一样。这就是为什么他一旦决定进攻荷兰，宣战书就取代了公开宣言；（这次行动的）理由就是国王的意志和好恶，也就是说陛下对于荷兰联合省的执政官不满意。小道消息制造者们宣布对付这种人不需要说什么，只希望知道国王想让他们干什么；其他人则担心（法国）《女王权力》的作者[1]，那位律师，被利索拉和类似的作者误导，[2]也许更合理的做法是原谅他们的误会。但是他们全都在自欺欺人。法国并不缺少好的理由，我知道一位能人会草拟宣言对荷兰的行为指手画脚；但是收到此文的官员会发现最好的选择是把文章压下来，坚信自己的主人除了黎塞留主教称为“国王的终极原因”之外没有更好的理由了。然后荷兰和其他同盟军会对被派到科隆签订和约的国王全权大使强力施压，要其说出法王（发动战争）的权力何在及其所依

〔1〕 The reference is to A. Bilain, *Traité des Droits de la Reyne Très Chréstienne sur Divers États de la Monarchie d'Espagne* (Paris, 1667).

〔2〕 The reference is to several works of F. de l'Isola: *Bouclier d'État et de Justice* and *Suite du Dialogue sur les Droits de la Reine Très Chréstienne* (both 1667), and *Le Dénouement des Intrigues du Temps* (1672).

据的合法原则（*raisons de droit*）；但是大使们直接拒绝这一要求，因为这不符合主人的伟大身份。他们会傲气十足地说他们不是作为律师来的，也不是来求谁的，而是作为伟大国度的官员来签署合约的，是来表明他们想要什么，不想要什么的。同样的做法在尼姆维根大获全胜；善良的主教高尔克在坚持要求听取（法国采取行动的）理由时遭到了嘲讽，且仅被当成了一个演说家，马雷夏尔和克罗西侯爵甚至毫不犹豫地告诉他，当荷兰已经准备和平时，（帝国）必须严格按照法王允许的来做才能让人满意，并将此当成法王陛下纯粹 123 的恩典。前不久在法兰克福，法国的大使们不能忍受有人对他们宣读《威斯特伐利亚和约》的开头：*Teneatur Rex Christianissimus*。[3]我不知道他们娇贵的耳朵是发现“*teneatur*”一词很不礼貌，还是因为和约文本伤害他们了：无论是怎么回事，可以肯定的是，他们避免这一不幸的情形不比魔鬼制造圣水好多少，他们中的一个情不自禁地对一个与其交谈之人说“别跟我提你们的明斯特和约了；我们受够了”。不是他们怀疑自己借口的善意，也不是他们缺少回应的理由；确切地说是他们想要继续坚持法国很久之前的决定，不再承认任何法官，而只承认利剑——不像一位不虔诚的人说的：*Dextra mihi deus et telum quod missile libro*；[4]但是他们相信，*quod victrix causa diis placuit*[5]是有道理的，人们不需要为胜利辩护，这是上帝已经精心做好的决定。但是由于我们习惯

---

〔3〕“多数基督教国王有义务”——引自《威斯特伐利亚和约》补充条款的一段，路易十四在斯特拉斯堡宣布不再遵守这一条款。参见 *Theatrum Pacis*, ed. Ender（Nürnberg，1734），p. 248.

〔4〕这是对维吉尔《埃涅阿斯记 X》，第 773 页的间接引用：“让神的武器和我挥舞的标枪青睐我吧”。

〔5〕Lucanus，*Pharsalia* Ⅰ，128：“胜利者的理由让上帝愉悦。”

了 *guerres de plume*（战争宣言），这种解决无意义争论的方式让我们德国人很不开心，所以我决定加入这一行列，从而使正义不会被悄悄地背叛，有人错误地把这当做坏借口。我希望去除这些人的错误想法，毫无争议地表明人们很快就会指责国王过于温和而不是野心勃勃，敌人的傲慢就完全源于他太容易宽恕他们，当放他在最好的位置上竭力压制它们时，对基督教王国的关心有时会阻止他进步。但是人们一定希望他不要因此退缩，并且希望他去击败那些企图阻止基督教共和国有一个对付异教徒首领的跳梁小丑，人们希望摧毁异端，只有一个国王、一种信仰、一部法律（*un Roi*，*une foi*，*une loi*）。有人将告诉我，我为国王的辩护有点太直接了，太随便了，并且把谜底揭穿得太早了。但是我有理由相信法国人不会赞同（这部作品），因为法国人已经不需要掩饰，他们已经用语言和行动再清晰不过地表明自己不再满足于乡巴佬们的裁判了（乡巴佬包括了所有不在他们阵营里的人）。今天除非有人拥有法国人的灵魂，否则他就不可能有城邦精神（*esprit poli*），也不可能比野兽好到哪里去。除此之外，我已经（看到了）让我相信法国将不会再小心翼翼地保守她久藏心底的秘密的预兆。这就是其中的一些：大约 15 年或 18 年前，某些心存怀疑之人不知道怎么听说了国王用来征服卡萨尔的秘密计划。陛下熟稔这些对自己不利的流言，因此让格拉威尔对德国宣布绝无此事，并以国王名义担保绝无此计划，以让每个人放心。没想到这么做无疑是已经不打自招了。 124

或许有人会说，为了给法国找借口，从那时（国王）就已经开始着手这样的计划，这些流言蜚语本身就是证明，国王已经认识到，他无论做了还是没做都会面对这些恶毒的流言；因此，正如神汉的预言成为他们预言的邪恶产生的原因，

这些绅士或许已经带来了他们害怕的东西。或许正是如此，他们很明显在任何情况下都不再相信法国，并有任何理由保持怀疑。还有另一个例子。已故的帕拉丁选帝侯派使节向国王索要军官占据地区的赔偿。这名使节谒见陛下之后坚持要求公正和对合约的忠诚；陛下含糊地回复他说，自己只是拿走从正义上讲属于他自己的东西，并且他已任命人手全面考察这件事，并与涉及的利益方商量。这一回应在当时非常合乎时宜，从此之后问题呈现出了新的一面，那些想象权利平等原则会对美茨与布里塞克内阁法官有限制的人遭到了讽刺，那些天真地认为法国驻法兰克福的大使会允许他们争论的人则受到了嘲笑；从中人们可以判断出法国人正在战胜过去那些不适当的羞辱或粗俗的谦卑，并且（现在）正在践行一种符合出身高贵之人身份的自由。法国随处可见的官员们并不想掩饰这一点；因为法兰克福的大使们发现自己被那些提出质问的人所困扰：为什么法国不再要求斯特拉斯堡和大量已经占据的地区，为什么在需要的时候法国不依据《明斯特和约》、《纽伦堡协定》或至少是《尼姆维根和约》主张自己的125 权利。这些绅士恬不知耻地回答道，这些问题早些时候没能找到合适的时机进行讨论。或许更好的办法是思考一下，法国人在实现灵魂的伟大之前已经进步到什么程度了。在目前，这可以让他们真诚地揭露自己早前隐藏的计划。

国王在马萨林主教死后就没有私人顾问了，但他还能时常用主教的名言和建议指引自己，仿佛他依然活者一样；劳恩侯爵毕业之后，也遵守了同样的原则。这样，德国已经足够文明地对待了诸侯，表面上坚持了平等权利，以体现对《威斯特伐利亚和约》和德意志自由的坚持。但是劳恩死了，洛瓦侯爵对国王点明莱茵同盟对法国来说是弊大于利，人们

将不再需要担心德意志的诸侯们，德国有名无实，他们滥用的钱比被善用的多得多，德国会因为免于惩罚而烦恼，法国不会缺少崇拜者，甚至德国本身也可以成为。这一建议大获全胜，克罗西侯爵在蓬皮纳侯爵失败后进入宫中，用他新的理论取悦国王，威斯特伐利亚和约的幽灵已经太长时间地限制了国王的进步，现在是时候进步了，法国必须在这些顾虑之上兴起；现在克罗西制造了新的和平，这比明斯特和约更可行、更有利，德国人如果在未来触犯和约，哪怕对其做出修订也是错的。尼姆维根（和约）源自陛下纯粹的恩典，只有陛下有权解释。现在，如果法国有责任向洛瓦侯爵展示德国诸侯们的弱点；如果克罗西侯爵让国王从明斯特和约的不便中解脱了出来，那么我相信我应该得到不亚于那些绅士的奖赏，因为我拯救国王议会免于一切良心的顾虑，这让他们中的一些人还能尊重各民族的法律与教会教规。可以说这些和约实际上能够制约普通人，但是有一种法律高于所有其他法律，唯一屈从于主权正义，这可以把国王从遵守这些义务中解脱出来。因为圣保罗已经很好地说明正义的人不遵循法律，[6] 拥有超凡权力的人凭借他的职权可以免于遵守普通人的义务。因此我现在应该说明国王是这样一个人，并且今天没有一个人能够从天堂甚至地狱得到超越路易十四享有的尘世事务的权力。 126

为了更好地论证，在此我必须为新的法律奠定基础，从而以迅雷不及掩耳之势摧毁两种人的反对理由，这两种人是德国法学家和意大利神法学家，我认为他们一定会反驳。我

〔6〕 I Timothy 1，9.

希望能够尽可能简单地做到这些，在某种程度上支持我的人有诡辩家和神圣道德教义作家，尤其还有耶稣会信徒，［他们意识到要尽可能地细心灵巧，他们现在从法国可以希求到比西班牙更多的东西。］然后我主张以此作为基本点：一切属于上帝，一切从属于他那高于万物之上的显赫权力。上帝之权来源于摩西从埃及引进的供奉的容器，以色列人以此对迦南人人身和财物进行控制。[7]教皇亚历山大六世凭借其拥有世界教皇的职位把世界分成了西班牙和葡萄牙两部分，尽管他的权利并不能染指世俗之事。相反，在世的最高贵的陛下是，真正唯一的、可以谈及世俗之事的教主。在这个基础上，我加入一个正义与非正义的定义，柏拉图已经说明解释得非常好，他通过一个叫做特拉马尔克斯的人来响亮地说出：正义就是强权（*justum est potentiori utile*）。[8]这与我们刚才说到的上帝权力高于一切非常吻合，因为上帝的权力是最强大的。上帝之后最无所不能的除了魔鬼之外无疑就是最高贵的陛下了。与此有关的是马克西米安一世陛下的珠玑妙语，有一天他说："如果我即将死去并必须立下遗嘱，我会把天国给我的第一个儿子，把法国给我的二儿子。"如果在那位皇帝时代这些是真实的，那么今天则要更加过分！因为路易十四国王自己拥有王权就已经得到了最多领土，其范围从瑞士阿尔卑斯山到德意志海，包括如此多的魅力城市，这些征服本身就证明了法国是一个泱泱大国。

为了证明最高贵的陛下所管理的地区，人们不需要复杂的论证，因为贝拉名主教已经用讨论中的最大一部分来论证

〔7〕 Deuteronomy 3, 22 and 11, 8 ff.

〔8〕 Plato, *Republic* I, 338c.

教皇对世俗之事的间接权力了，[9]这可以无比合适地用来证明国王的直接权力。耶稣基督尘世王国预言的一切都可以适用于最高尚的陛下所做的一切。人们一定不会想象圣瓶从天而降，或者国王接受了会发生奇迹或是能够治愈疾病的礼物，这些都是没有任何意义的事情，因为正如基督在升天时曾说，这是他可以用来扩充自己王国的人口的标志。[10]我知道有医生怀疑国王治愈疾病的神迹。但是人们不需要自寻烦恼去思考这些人的忠诚度，［因为这如此伟大的宗教医生已家喻户晓。］有人反对说戴博农公爵、亨利三世的宠臣被疾病困扰，国王应该治愈他们。但即使这是真的，难道不知道圣人并不希望治愈所有的病人吗？此外，耶稣基督和先知们总是把法王们记在心里，（因为他们）注定有一天会成为教会的解放者。并且不用借用其他的（圣经）段落，还有比耶稣的话更为明确的吗，当他说道：*Lilia agri non nent*?[11]无疑意味着法兰西王国不会落到女人手中，因此战争也不会被剥夺主权的国家取走，国家从不听从外人和女人，因为被人们追随的尘世希罗或英雄一定会从她那里孕育而出?[12]我还不知道哪个王国可以借助圣经完美诠释基本法（有价值）。土耳其希望只有法国可以毁灭他们，这是从古代预言家巴修罗买·乔治维克那里得到的启示，他长期做土耳其人的奴隶，并从利凡

127

〔9〕 R. Bellarmine, *Tractatus de Potestate Pontificis in Rebus Temporalibus* (Rome, 1610).

〔10〕 Mark 16, 15 – 18.

〔11〕 Matthew 6, 28: “野地里的百合花不纺织”。

〔12〕 这一奇巧的讽喻涉及“田中的百合”和法国国王的百合花（*fleur de lis*），暗示百合花一样的法国王室女性成员不应该纺织，也不应该生育（政治上）。“希罗”是希伯来语“英雄”。

特带回来了这个预言。[13]在帕琉斯的作品中有一个预言“莲花的国王统治术比喻”（*de Rege quodam illustrissimi lilii*），在他给《启示录》的点评中确认了同样的事情。[14]我知道格老秀斯在《战争与和平法》一书中反对引用预言来建立权利原则。[15]但是格老秀斯的法学体系距离我们要建立的体系相隔甚远；此外，他作为预言家所说的内容并不确定，而我们的是无可置疑的。甚至弥赛亚都已经通过先知证明自己的正确，[16]为什么教主不能这么做呢？谁会用世俗的方式做弥赛亚在圣灵中做的事呢？谁会在地球上建立愉悦身心的耶稣基督天国？这是千禧年异教徒们所期盼的，把耶稣基督想象成人的模样？上帝自己每天都用奇迹来洗礼这些他赋予最高贵陛下的权利。一位发动了这么多战争的国王却依旧富足，这难道不是一个足够伟大的奇迹吗？一些荒谬的人臆想，他拥有一块神赐的宝石，它足以让地球上所有的国王富有；其他人在见证了国王战胜了一切、宣布了敌国将会发生什么之后，把他和一个为人熟知的精神联系在一起：但是这不（只）仅仅是荒诞，而且还不虔诚，把一切归因于由神灵启示创造的撒旦。在这些问题上，这些人有点像犹太人，他们说耶稣基督通过魔王的介入施行了自己的魔法。[17]什么能明显地代表人们宣称每天所见的上帝意志，即如此伟大好像人和时间在合谋增加国王的善良和光荣的天国的永久援助呢？因为被称

128

---

〔13〕 The reference is to B. Georgiewicz, *Epitome de Turcarum Moribus* (1558), particularly ch. Ⅵ.

〔14〕 大卫·帕琉斯（1548～1622），海德堡神学教授，《约翰伪造的启示录》（*Apocalypsin Johannis Commentarius*，海德堡，1622）的作者。

〔15〕 Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* Ⅱ, 22, 15.

〔16〕 Matthew 11. 13, 13. 17 and 23. 34－9.

〔17〕 Mattew 9. 34 and 12. 24.

做“命运”的东西不过是神的恩典一道敕令，与 *contra stimulum calcitrare* 相反。[18]难道我们看不见上帝赋予利奥波德皇帝伟大的美德，全世界都仰望他的热诚和他的狂热的虔诚吗？没有哪位国王在履行自己职责时有他那么勤勉，没有哪位国王会如此欣然地聆听人们的心声，也没有哪位国王会积极地考察那些似乎不是很重要的请愿书和备忘录？人们看到他不断地战斗，一会在议会，一会在办公室处理快信；简而言之，我们可以说没有哪位大臣比他更努力；然而，他样样都做错了。最高贵的陛下却从自己的天职中得到快乐，他忙于公务就是为了消遣，他的努力目标就是为了证明他足够好战，所做的一切从未失败过。这些除了证明上天注定此王可成就伟业，我们还能推断出什么呢？因为主所爱之人在安睡时都会有所获；[19]其他人无论怎么经营也都一无所成，即使他们宵衣旰食。[20]我们现在唯一缺少的是一位耶利米，他可以告诉全世界所有反对国王和神的意志的人，他们就像那些希望与尼布甲尼撒论辩之人，那些依赖粉碎埃及要塞之人，以及那些每天都把希望寄托在奥地利王室的国君一样。 129

但是有这样一位耶利米刚刚出现，就让德国人不再有任何借口了。德国某个乡村的一位副牧师最近把自己装扮成先知，他从《启示录》中无可辩驳地证明了国王的所有敌人都将灭亡。[21]历史大事已经证明了他的预言：意大利人因嫉妒国王的荣耀，而不得不忍受太阳的炙晒和旱灾；荷兰人妒忌

〔18〕 Acts 26. 14：“你用脚跟踢犁棍伤害了你自己。”（这一段是保罗与亚基帕王辩论的一段。）

〔19〕 Psalm 127. 2.

〔20〕 *Ibid.* and I Corinthians 9，24.

〔21〕 Cf. H. Kromayer，*Commentarius in Apocalypsin Johanneam*（1682）.

国王的快乐，而正在被洪水惩罚，这让他们无时无刻不在担心最后的毁灭。忘恩负义的瑞典人已经承受了可怕的寒潮。奥地利王室正被臣民的叛乱困扰，德意志人在遭受奥斯曼人的入侵的同时受到丹麦人威胁，自从孩子们被欺骗后分裂[22]，从中承受了考验（比任何人经历的都要严重）——应该让他们想起这些事情，从而抓紧忏悔，让自己投入到国王的军队以避免惩罚。在这位伟大的国王面前，所有的政治法则都会失效，尽管他似乎做了很多违背谨言慎行命令的事情，他仍被视做成功，因为伟大的圣灵与他同在，[23]（因为）尘世的智慧在天国就是疯癫。这些国家大声地抗议，急切地宣布反对国王和他的继任者；[24]这样人们就不会奇怪天国的权力就是自发地反对他们的，并在它的怒气中让各国分裂。因为国王喜欢用军队羞辱荷兰人胜过给予他们和平，虽然他们已经准备好从他手中得到和平。世上的智者只能从中看出邪恶，尤其是当他们看到英国被孤立时，德意志和西班牙加入了荷兰的阵营。但是上帝已经做出了相反的安排。如果瑞典人自己没有放下武器、拯救法国的话，毫无疑问危险绝不会很小，甚至感觉危险会更多。这都写在天定的圣经中；130 瑞典人违背了本意，被强权逼着，他们应该得到的认可和国王抛弃他们应受的责备一样少，因为他们已经开始让国王厌烦，在我们看来，就是无用。

但是让我们回到国王的特别行动，这些行动经常震撼那些相信他行为相当谨慎的人们：还有什么是比他去年的所作所为还要明显违背理性的事吗？他让人神共愤，激怒并讽刺

---

〔22〕 明显是引自《创世纪》第10章。

〔23〕 I Corinthians 3. 19.

〔24〕 Psalm. 2. 1.

了欧洲和亚洲、天主教会和新教徒、皇帝和苏丹、西班牙、瑞典和波兰的国王们、德意志和意大利的诸侯，总之，确实是全世界。在同一时间里，仿佛教皇要开除他的教籍，人民要起来反对他，土耳其人要逮捕所有的法国商人并扣押所有法国货物，德意志皇帝和诸侯们要袭击王国的边境，荷兰人要在西班牙人的支持下重新得到失去的土地，意大利的诸侯因为征服卡萨尔的前车之鉴要采取强有力的行动来捍卫自由。然而这些全都没有发生，我们只能把这归功于上帝创造的奇迹，他困住了一些人的手臂，合上了另一些人的眼睛，正如他根据先知的祈祷所做的，叙利亚军人一下子就都瞎了。[25]

那么我相信我已经充分证实了，既是先知的力量也是神迹的力量的作用，国王的超凡天职和使命，可以为基督徒世俗事务的改革服务；（这一天职）毫无疑问建立得远比那些反对天主教信仰的第一批假宗教改革家的使命好得多。

从中可以推断，所有的国王和诸侯都应该发自良心完全顺从他，承认他是争吵的仲裁者，并把引导基督教王国普遍事务的权力给他，反对他的人就是在抗拒不可抗拒的命运。如果他们轻率固执，如果他们蔑视国王用来对付他们的兄弟般的矫正方法，那么他们的臣民就会从其效忠宣誓中“合法地”（*ipso jure*）解放出来，并且有归顺于国王的自主权。或许有一些人会害怕迈锡尼人的霉运降临到自己头上，后者怀着极度的爱戴把自己的城市交给了国王保护，（但是）很快就被抛弃了，这违背了保证，违背了国王的荣誉，并如此仓促以至于甚至没有足够时间交给最利益攸关方来保全他们的生命和财产，（就这样）把他们交给了西班牙人，让他们成

〔25〕 II Kings 6. 18.

131 了悲苦的代名词。我承认此事千真万确，这或许会让很多好心肠的人寒心。但是这不能归罪于国王，而应归罪于时代的不幸，现在已经大为改观了；人们应该反思，每一个伟大的教派必须在开始的时候有人殉道。尤其是德意志天主教会最应承认他们的解放者，因为很明显法国军队注定了（支持）宗教的扩张。

所有人都知道国王对荷兰发动战争就是要支持科隆和明斯特主教争取教会的权利。从那之后，如果法国人稍微对科隆、列日教区不好，人们就一定认为这要么是不顾国王和选侯的怨恨，要么至少也是因为“战争的威胁”和公共利益。难道人们不知道法国大使在尼姆维根时怀着什么样的热忱忙着确保联合省天主教信仰的自由吗？人们不知道有多少次法国大使因为这一点就要打破和约了吗？成就已经对他们的努力做出了回答：（也就是说，他们从未想到这点）因为他们知道人们必须首先寻求天国王朝，并确保剩下的人追随。[26]如果仍然有人怀疑国王的真诚和善意，认为他存心摧毁奥地利这个坚信天主教的王室，那么他们应该反思的是奥地利人已经成为异端的助推器，因为他们认为他们可以协助支持他们；这样一来人们一定会以摧毁这个家族为开始，进而摧毁查理五世凭借其政治包容为异端建立的根基。人们会知道国王曾帮助过匈牙利的提克里伯爵和其他叛乱者，尽管他们是新教徒，尽管国王足够清楚基督教国家会受其损害，并且土耳其人会从中渔利。需要补充的是路易十三为德意志的异端做的事也没少到哪去，他直接地援助保全他们。但我的回答是，一个让天主教和基督教会承受苦难的次要、短暂的伤害

〔26〕 Cf. Matthew 6. 33.

可以忽略不计，如果它带来了一个难以比拟的伟大持久的好处。因为奥地利王室被这些阴谋贬低得受够了，国王成为基督教王国事务的仲裁者就会让他更容易一举摧毁异端和土耳其人，一石二鸟。他已经在基格里和甘地亚展现了自己的威力和善良意志，更不用说他在其他地方的所作所为，当他享有德意志、意大利和欧洲其他部分的立法权时，无疑会做出更多，除非有一些绊脚石挑战他的权力。我确信我们很快就会看见这个让人快乐的时代的到来。德意志那些被异教徒摧残、被奥地利家族抛弃的小天主教教士们已经开始高唱《和散那》（*Hosannas*），仿佛他们已经看见解放者的到来。主教们作为帝国的诸侯的确还有点犹疑不决，他们相当害怕臭名昭著的高卢教会的自由，这能把他们从教皇那里解放出来，但却被国王奴役，他们怕这被引进国家里面（*chez eux*）；然而最善意的人其实更喜欢教会的现实权力而不是天主教会的普遍利益，他们一定会在这件事上与国王达成共识，并遵照两位斯特拉斯堡好主教[27]的惯例，他们两人的天主教热情如此之大以至于毫不费事就把世俗主权交给了教会；出于博爱的目的，这要求人们接受良好信仰的一切[28]（*prenne tout en bonne part*），并不得怀疑他们有其他的想法。其他的德国主教遵循他们的先例可以更容易一些，因为他们有理由相信在他们有生之年不会有什么变化，即使有（变化），他们也能够怀着世上最好的良心让自己的亲属富裕，因为人们供养家属不仅是被允许的，而且还是被要求的；传道士公开地说过，那些一度忽视这些的人比异端还坏。[29]

132

〔27〕 弗兰子·埃贡和维尔海姆·埃贡·福斯坦·冯·福斯坦贝格。

〔28〕 Cf. I Corinthians 16, 14.

〔29〕 I Timothy 5, 8（传道士指的是圣保罗）.

至于德国的僧侣则是另一个问题了：因为我想要变得诚实，不想欺骗任何人，所以我不敢建议他们效忠法国，因为圣本笃和圣伯纳德，托钵会和道明会，以及其他团契的僧侣在德国已经非常富有了，他们经常为了斋戒或赤脚行乞而打着改革的借口效忠法国。至于那些德意志的世俗诸侯，似乎对他们来说把自己近乎王室的权力交给国王的权威有些困难；因为每个人都知道富人进天国非常困难，[30]因此权力也发现自己很难融入最虔诚的王国，难以融入世俗的牧首、国王。尽管困难重重，但是他们迟早全都会靠拢过来。因为百川东到海，同样所有的大国，无论走什么路线，尤其是意大利和德国必然会最终融入这一第五王朝。英格兰内部已经分裂了，并迟早会解体，这是她的异端信仰应得的。荷兰已经感觉到大限已到，见证了商业的萎缩以及西班牙低地国家的明确丧失。所以人们一定希望这一四分五裂的鸟巢很快被摧毁。反对瑞典、萨克森和布鲁斯维克的丹麦和勃兰登堡，将会吞并新教最后的武装。吕恩和威斯特伐利亚主教，甚至某一天法兰克尼亚的主教都不再能够抵挡国王的天主教热情。奥地利和巴伐利亚也不再能够抵抗，因为它们正被土耳其的逼近所削弱、吓倒。

133

人们不需要担心意大利人，（他们）已经准备好接受奴役了，并且（已经）从祖先的德行中退化了。因为我们知道威尼斯人，比如，我知道在奥地利夺取格里森人的领土时，他们的行为感天动地。但是法国人要在意大利美丽的市中心建立自己领地的一席之地，他们连一句话都不敢说。我确信这力量源自天国，让他们盲目从而惩罚他们。当然，当德意

〔30〕 Matthew 19. 23.

志仍对国王唯命是从时，他们也醒来得太晚了；在意大利几乎没有训练娴熟的军队时，他们还能从哪里征到（军队）呢？当钱没有被及时使用的时候，光有钱还不足以发动战争。我相信意大利人在投降之前还能做出少数努力，他们会稍做抵抗，*non pro aris et focis*，*sed pro lectulis*，[31] 担心法国人为他们准备好的号角（这些人知道他们的妻子正在与之密谋）：这已经明摆着自从法国的使节在为日内瓦人提出的严苛条款中补充说未来将会允许这个国家的女人享受自由选举权，从而在国内实现法国人的自由。意大利妇女渴望被解放从而脱离丈夫的控制，不下于德国教士企盼他们的自由，脱离新教的骚扰。

这就是法国的好运，帮助她从敌人中找出最强势的支持者，像德意志的教士和意大利的（女）性。谁会因此敢于同时抵抗教士和密谋的妇女呢？

134

对我来说似乎这么做并没有不合时宜，如果我一边为国王写辩护词，同时又为那些（称为）与法国路易家族的人关系甚好的法国—希腊裔的德意志人，我的合伙人们，做同样的事情。无知粗野的人们称我们为卖国贼，说我们出卖了祖国，竭力把她放在外国人的奴役之下。但是我认为那些攻击我的人中多数人也希望自己有犯同样罪行的能力。他们呼号只是因为嫉妒，因为他们没有这个本事也没有这份好运给“磨盘加进谷子”。基于此（特征）我要先除去一些对此持谨

〔31〕“不是为了祭坛和炉床，而是为了一张床。”这是讽刺卢西里乌斯的演讲结尾，见西塞罗的《论自然法》，Ⅲ，xl，94：“我不得不代表我们的祭坛和炉床和你作战，为了上帝的圣殿和神坛，以及城墙……我的良心阻止我放弃他们的事业，只要我还一息尚存。”（trans. H. Rackham，Harvard University Press，Cambridge，Mass.，1951，pp. 380 - 1.）

慎态度的好心人有这个特征。但是他们的数量也不多，人们一定会笑话他们的愚蠢。但是我们却不像有些人想的那样错误。最专业的政治分析家（*politiques*）都同意德意志共同体是如此巨大，如此腐败，[32]以至于需要一个绝对的君主来重建好的政府。德国的自由是什么？如果青蛙肆无忌惮地乱叫乱窜，人们已经不再能够威慑它们，那么就需要鹳雀（来维持秩序），因为这块浮木（帝国）已经在堕落中制造了如此多的噪音？

我们会心悦诚服地认为我们正在致力于摧毁这样一种自由。我知道我的合伙人中多数不能如此自由地说出自己的观点，唯恐超乎事实背上卖国贼的名声，并为了粉饰自己的行为从《威斯特伐利亚和约》和《尼姆维根和约》、皇帝的投降协定、金玺诏书、（帝国）各群体的行政命令、宗教与世俗和约和其他的帝国法律中找出各种借口：他们的借口建立在战和、联盟的自由上，建立在自我辩护的自然权利上，指责皇帝和帝国虐待、欺骗、抛弃了一些诸侯，而他们正是这些绅士的主人。

但是我用最真诚的态度宣布，我也有比他们价值百倍的理由——我不想模仿他们。因为我知道这些托辞本身是站不住脚的，皇帝为了联盟的共同事业有全世界最好的动机，他制定《尼姆维根和约》就是因为被西班牙和荷兰抛弃，并且看见其他盟军多数都在忙于（争论）谁处理事务最好最快。然后我发现，皇帝只有一样东西应受责备（其他的或许不该受到责备），他太顽固地想要保持帝国的权力，不想承认比他高一级的权力，也就是我在前面证明过的最虔诚的陛下从

135

〔32〕在这里他主要是引述普芬道夫的一些作品，他在《万民法法典》一文的笔记中有过罗列（176n 页下面）。

上帝那里得到的权力。因为希望德国能够被上帝的仁慈所拯救，德意志有其他一些法国—希腊人模仿犹大为了30块金币的故事；但是他们得到了钱，却会在某一天走到嘲笑法国人轻易受骗的地步。然而谁笑到最后才是笑得最好的。我的朋友，小心点，要考虑到我们嘲笑上帝是要受惩罚的，嘲笑国王也是，上帝是会派人来鞭笞我们的。不久以前我和一些朋友聚会，有一位老人满腔怒火地批评指责法国—希腊裔的德意志人，他称其为祖国的叛徒，高贵灵魂的毒药，人类的劣种——尽管如此法国人还是在讨好他们，把他们当做最好的人。最后他也没能把他们交给魔鬼。我们群体的一些成员和我在一起，他们有很敏感的良知，很容易被好人的言论打动，以至于他们低声颤抖，害怕魔鬼从后面出现把他们抓住。相比之下我更为坚定，在这种情况下做了圣彼得曾经做过的事，也就是 *confirmavi fratres meos*，[33]责备他们没有勇气，向他们表明拥有一颗不怀疑、不左顾右盼而且有理由让自己坚信的良心是多么重要。我让他们理解我们正在为了教会的事业而努力，祖国的名义是傻子吓唬小孩用的，一个有良心的人（*homme de coeur*）把世界当做自己的祖国，天国是基督徒的共同祖国，[34]德意志民族的特殊利益应该让位给基督教王国和天国秩序的共同利益。我承认并且也充分考虑过德意志人将处在法国奴役之下的悲惨处境。当德国仍在世上占有一席之地时，他们已经在嘲笑我们的民族；如果它被征服，变得一钱不值，当他们不仅有理由因我们的天真，也因我们的胆怯责备我们配不上我们民族过去的名声和祖先的荣誉时，那么他们还有什么不能做呢？他们会夺走我们的武器，就像我

---

〔33〕 Luke 22，32，“你回转过来以后，要助你弟兄强大”。

〔34〕 Cf. Ⅱ Corinthians 5. 1.

们是不配拥有武器的人；他们会虐待显赫的家族，或把这些家族的人带去法国；重要的神职人员和官员都将成为法国官员，或者为德意志最卑鄙的灵魂服务；那些多少保持着古代美德的高贵灵魂会被成千上万的魔鬼折磨着，直到他们完全适应了奴役，并且让整个民族活在蔑视而不是恐惧之下。这种想法都是魔鬼试探我们用的，它经常折磨我。因为心里很容易形成这样的想法，很难除去这种似乎生而伴随我们的感觉。但是我先要解放自己，（然后）当我的灵魂升到天堂时，我就会把这些疑虑一扫而光。[35] 因为我经过思考后认为从悲惨中取走的是真正的幸福，好东西是通过贡献带来的，[36] 教会从没有比它被压迫时更加繁荣。哦，德意志人呀，当法国人让你们在尘世感到痛苦时，和上帝在一起你们会更开心；你们会更愿意走向天国，不带任何疑虑地脱离尘世的苦难。[37] 那么去吧，俯首接过法国人给你们的桎梏吧，这样就可以快马加鞭到达天国，因你们的敏捷、忠诚、耐心和其他所有基督徒的美德，因你们把最虔诚的陛下最快地推到了与异端和土耳其人作战的位置上。如果这让你们付出了自由的代价，你们可以认为这是为了基督耶稣王国的成长才忍受如此巨大的损失的，从而以此抚平忧伤。[38]

136

但是回到我讲话的思路上来，如果人们有好的信仰，仍然认同最虔诚的陛下拥有从上帝那里得到的全权可以做到比迄今为止我们看到他所作所为还要多的事情，那么我确信那些人很好地理解了意志力之上推出的理性；因为人们必须承认国王使

〔35〕 Luke 1. 46.

〔36〕 Cf. , *inter alia*, Ⅱ Corinthians 4. 17 and Ⅱ Timothy 3. 12.

〔37〕 Cf. Ⅰ Corinthians 15, 19.

〔38〕 Cf. Romans 8. 17 – 1.

用权力的时候带着很大的节制，鉴于权力是为他的伟大服务的，他有权力移开所有绊脚石。因为他是地球的牧首，旨在主宰尘世的所有裁判和权力，鉴于上帝已经宣布他为基督徒的解放者，教会对抗异端和野蛮人的保护神。“教皇（本应）给予波兰的国王（尽管他是世上最好战最勇敢的人）这一头衔”，这只是意大利人的谀辞，平心而论是对我们国王的讽刺，实际上他才是世界的唯一牧首，教皇的教会守护人。他的任务是英勇的，普通法根本就无法限制他，只有他的伟大可以衡量他的公正，因为一切用来扩大其伟大的东西都可以为教会的荣誉和健康发展服务。这样，他只会输在太过节制上，每一样他意在增强自己的行动都将是公正的。我应该认为神父德·拉凯斯二世几乎持有同样的观点，他是国王的日常忏悔神父，其智慧和谨言慎行是众所周知的；因为作为一个有良心的人，如果他不是投身于这一对大众的救济，他怎么会认可有人以国王的名义做一些满足所有谨小慎微之人的事情？

137 有些人利用从普通权利中得出的理由，夸下海口说他们可以为法国的宏业辩护。但是他们把自己想得太伟大了，当他们参加到辩论中的时候，人们很快就会发现他们陷入了困境。结果，正如我在前面说的，最聪明的法国人避免了关于权利的所有争论，并且只是作为政治家说话，带着伟大的理由夸大他们国家的仁善与深谋远虑，他们深知如何利用这些优势。因为有些人不了解，另一些人则不愿意承认自己知道关于天赋国王的绝对权利。尽管如此，一旦时机到来，他们会秘密地使用它。见证了一位推断出和平不久之后在比利牛斯山实现的法国官员〔39〕，强烈建议国王签署被（西班牙）

〔39〕 马萨林主教。

公主，亦是其未婚妻，要求的权利放弃声明书，并尽可能使其获得权威认可，甚至通过誓言：但是（他还建议）如果西班牙国王去世了，他绝不应该放弃自主决定权；因为好的法国人是不会（他自己说）希望建议皇帝忽视王国的利益的，因为他要对上帝和子孙负责。就如我们已经建立起来的那样，确实存在着一个法律和道德大纲，也就是说，国王和法国王权的伟大是高于一切权利和誓言的，无论它们具有什么特征。

但是因为这样，揭露这么大一个真相就是错误的，它需要通过游说才能被相信。更有必要的是做出声明，因为正如我已经指出的那样，不可能用普通权利的原则来为法国的伟业辩护。为了让它被更多人知道，我在这里展示法国的敌人们经常抱怨的一部分，应该不会很困难，从而人们就会更好地了解到，如果国王作为上帝在尘世的牧首没有做看起来对他有好处的事情，人们就没办法原谅国王的行为。

我应该以路易十三时代发生的事情作开始。黎塞留主教为了抚慰这位谨慎国王的良知，采取办法让一些法国的（法学）博士认可了他与异端的结盟。一位化名叫做亚历山大·帕特里西乌斯·阿尔曼努[40]的学者在一本叫做《法国战争》（*Mars Gallicus*）的书中提出了反对意见，他被认为是

138

著名的詹森派主教伊匹斯。所有次要的法国作家都在这个暗礁周围移动，公正的人则判断出，他们中没人对它的论点做出令人满意的回应。实际上当法国人对奥地利宣战时，没有什么强制她走到如此极端。因为帝国的军队即使在诺德灵根取得了胜利，也不缺少迈向和平的机制，只要他们不再怀疑

〔40〕 亚历山大·帕特里西乌斯·阿尔曼努是康奈里斯·詹森尼乌斯的化名，他是《法国战争》（*Mars Gallicus, seu De Justitia Armorum et Foederum Regis Galliae*）一书的作者（第2版，1639年）。

军队的能力（*après avoir eprouvé l'incertitude du sort des armes*）；如果法国一度想要成为仲裁者而不是一个派系（加重冲突），她本可以很容易赢得一个更为稳固、公正的和平：多数德意志诸侯并不反对。但这不是法兰西的目的：她力图凭借自己的力量在困水中钓鱼，推翻早已摇摇欲坠的奥地利王室，毁掉被其视为唯一阻碍其实现伟大的德意志。但是她不在乎承认，就像她自称是天主教国家一样，皇帝参与战争只是为了保住领土，然后（情况似乎更有利于）要求新教徒放弃他们触犯了《帕骚协定》中明确规定占据的那些东西。

无论如何，因为过去是法兰西，现在仍然是法兰西给欧洲带来了和平与战争，最狂热的人们都在责备她从过去到现在一直让基督教国家血洒疆场："就是法兰西自己"，他们说，"让欧洲陷入战火"。人们相信法国人掀起了英格兰的内乱，他们也难以澄清由他们造成的杀害亲人的臭名昭著的罪行。[41]

葡萄牙、加泰罗尼亚、那不勒斯、匈牙利的叛乱都是他们的杰作，他们毫不掩饰。他们为了扰乱西班牙和荷兰在明斯特签订的和约，还有什么努力没有尝试过！我们应该如何评价发誓给予比利牛斯的和平，以及作为上述和平的重要部分的皇后权力的放弃？

当然，如果有一种方式可以相信人类协商的保证，如果国王的公开誓言有某种效果，如果宗教和良知不只是名义上发明出来愚弄傻瓜的，那么和平就应该是稳固、确定无疑的。但是因为由第一种情形下建立的和平被打破了，还被践踏了，我们就必须承认（他们说）从此相信法兰西人的话实际上就

---

〔41〕这里指的是处死查理一世（1649）。

是傻瓜所为，就活该受骗上当；这就是为什么荷兰、西班牙与皇帝还有联军中剩下的那些签署了《尼姆维根和约》的国家现在，或者迟早会因为轻信而受到惩罚。

因为如果他们相信法国会在和平时期比在战争期间进一步采取更多对抗帝国和低地国家的行动，那么他们就会是盲目的；或者不如说，他们宁愿并肩战斗也不愿意被各个击破。139 如果我们回到上次战争的最初阶段，是不是有比已故的洛林公爵被剥夺采邑的方式还要血腥的事？他的整个罪行就是他不仰法国统治者或长官的鼻息，以及试图通过世上最不伤人的防御联盟保证自己的安全。对荷兰的战争，到目前为止来看是没有任何合理性的（我假装自己是法兰西的敌人才这么说），以至于甚至连个借口都找不到。然而，从那时开始法兰西在德意志、低地国家和其他地方做过的任何暴力事件都找到了借口，就是因为这是战争的必然结果。正是在这个基础上法国军队才横穿了德意志（为了让可能支持荷兰或干扰法国的援助靠边站）；他们以一种与虔诚的信仰不搭界的方式占领了特里尔，突袭并拆除了阿尔萨斯的10个村庄，对莱茵·巴拉丁地区采取了各种各样的攻击，所有这些都是建立在轻率的怀疑之上，仅被战争原则（*raison de guerre*）授权许可的（却采取了前所未有的非正义之战）。他们傲慢地对皇帝宣战，让他首先把军队撤出帝国的土地，国王也将如此做，因为皇帝说（其他一些诸侯本来是作为保护者很好地守卫在那里的），他不会再从自己继承的国土中撤军。这等于是说法兰西国王要比皇帝在帝国中权力更大。每个人都应该保持沉默相信法国大臣的话，这些大臣到处游说鼓吹国王除了想要惩罚荷兰的傲慢（我不知道此话从何而论），其实并不想打仗：仿佛同样的欲望也没有让他反过来羞辱别人，仿佛他

有权扮演一个校长的角色，手拿教鞭，像对待小孩一样对待别人。但是每个人都看得出来他的目的远不是简单的吹嘘；他会通过在莱茵低地派驻强大的驻军让自己放心；荷兰的罪行就是阻碍了他对低地国家的占领；最后国王的野心就是一点“兴趣”，在我看来似乎更是为了捞取利益而不是为了光荣。至于说到的“独立”（法国对帝国一部分国家说的），以及永久独立的独立超过了（法兰西自己的）封地：（他们说）无论是谁让自己被这些理由弄得眼花缭乱都一定是一个傻瓜；没有比这个正义内阁更加没有道理的了，它是国王自己建立的，总是为了国王的利益服务，宣称不服从自己命令的就剥夺其权利；其最极致的傲慢无礼就是让自己的意志超出普遍法则，给帝国规定了一个致命的几天或几周期限，在这期限内帝国必须放弃自己的1/8；如果帝国晚了一步，无论时间多么短，所有的恶行都将被归罪于它，而国王却一点责任都没有。[42]他们一方面想要迫使西班牙全盘接受法国作为名义上的调停者，另一方面他们又拒不允许帝国从中参与仲裁或调解。他们宣称占领斯特拉斯堡是一个基督教国侯王曾进行的最血性、最类似于土耳其做法的政治行为以至于基督教诸侯从未如此行事，为其找借口就是无礼到了极点；这场政变在和平时期被制造出来，没有任何借口，昭然违背了已有的誓词，即承诺一切都将保持国王大使离开之后的现状；所有智力健全的人都会判断出来，在此之后不需要再依赖正义的原则和尊贵的法律；良心、虔诚信仰、民族法都是残酷的字眼，无用的阴影，因为它们不再能够为暴行找出借口。因为早些时候，甚至那些仔细研读法兰西法律最细微部分的人都

140

〔42〕 Psalm 26. 6.

不会想到斯塔拉斯堡，以免被当做幻想家或震惊的行动中的诡辩家，因为《明斯特和约》写得如此明确，没有给阴谋留下一点空子可钻，似乎想出这些（借口）的大臣怀有一个预言家的心灵，提前预见到了所有冒失的诡辩家能想出的遁词。但是如果他们足够聪明，在那些似乎仍有羞耻迹象的人面前保持缄默，他们本来不至于和那些无耻地把理性践踏在脚下的人为伍。因为用明确的条文公开宣布阿尔萨斯除了帝国占领的部分都应割让给法国对他们一点好处都没有；为那些因为名字和昵称被割让的地区命名亦然；同样如此的是公开地分离出法兰西占据的帝国采邑和土地，我指的是斯特拉斯堡主教领和斯特拉堡城、帕蒂·皮埃尔公国、汉瑙伯爵领、阿尔萨斯自由地。

一些法国律师[43]看到他们被威斯特法利亚和约压制之后，推入了另一道防线；他们发现我们的时代没有什么对他们是有利的，就在达戈贝尔和查理曼时代寻找空想的权利。141 我很震惊的是他们也没有向伟大君侯（苏丹）要求征服行动，就像高卢人当年对希腊和加泰罗尼亚的征服那样，他们也没有向今天的罗马人索要金钱，这是罗马人的祖先许诺高卢人以求保命的，（并且）这笔岁贡被卡米拉终止了。实际上，其中最严肃的作家都会耻于这些滑稽的无理要求，因为如果他们默许其存在，从此就不再需要引用《明斯特和约》和《尼姆维根和约》，为本来应该被当做僭主而碎尸万段的皇帝、国王或诸侯窃夺领土或地区来辩护，因为如果它一定要在今天复活，那么全德意志和低地国家以及几乎所有的意大利地区都会被查理曼帝国的要求卷入进来。然而有那么一

---

〔43〕 参见 A. Aubery, *Des Justes Prétensions* (Paris, 1668).

些人怀疑最虔诚的陛下想提出大量、模糊的要求，因为他给帝国提出可以放弃其他一切权利的意愿，从而让它把他最近占领的东西交出来，对此他并未作出解释；他这么做非常明智，因为人们总是对未知事物怀有好感，公开的秘密则通常会被冷嘲热讽。

我本来天真地希望主张反对国王要求的说法，从而让每个人看到除了我使用过的权宜之计外，再别无他法可以拯救他们，这种方法使国王免于对权利原则进行必要的回应，无论它们有多大的力量。但是因为粗俗人并不知道这一美好的发明，所以人们就不应该奇怪：如果那些已经彻底无可救药的人折磨他们，并用有魔力的话语扭转乾坤；如果他们向我们展示流遍基督徒鲜血的土地从而满足一个民族的信心，这一信心是对公共和平纯粹的扰乱；如果他们让我们看见成千上万被铁器、饥饿与悲惨生活折磨的人，只有这样才能让他们有理由在巴黎凯旋门上用好的语言书写路易大帝的威名。"只有法兰西"，他们说，"可以让欧洲和平快乐。人们能想象出的有什么要比导致了基督教国家的所有罪恶、如此多无辜的鲜血、残暴行为、悲惨的诅咒、垂死之人的呻吟、孤儿寡妇的哭声（直上云霄且终将令上帝感动进而实施报复）的罪行更为严重的罪行吗?[44] 伟大的上帝，他的判断如此可怕，他认为'伪君子'[45] 的脸和诡辩家的话语都不能欺骗一个分不清国王与农夫的人，除非根据罪犯犯罪程度，或罪行的本质和后果增大惩罚力度"。在好的土地之内中，法兰西 142

〔44〕 引自卢梭：《国家的战争》（*L'État de Guerre*）（1753～1755，Vaughan Ⅰ，第 293 页以下），这与莱布尼茨很多观点非常契合。

〔45〕 引自莫里哀的剧目：《伪君子》（*Tartuffe*）。在法语中这个词接近于热爱虔信又秘密放纵自己的伪君子。

的敌人把领土要求扩大到他们眼力所及的地方。但是，由于土耳其人快要进攻基督教国家的坟墓了，他们甚至超越了自己："20 万基督徒把剑刺进野蛮人身体"，或者说或许被带到比死亡更糟的奴役之中，这对他们灵魂是致命的：这样（他们说）报仇的心声喷涌而出，对付那些用钱、武器和军备挑事并支持匈牙利的人，尽管他们提前预见了如果他们撤军将会给基督徒带来的可怕恶行。最后他们说，让我们不要去想这些美丽计划的始作俑者会为此后悔，（因为）我们看到既然危险已经达到登峰造极的地步，既然维也纳已经濒临投降，既然教会让自己沉沦到了眼泪与悔恨的深渊从而得到上帝的拯救，我认为我们就会看到，这些疯子逼迫国王驱散对于抵抗共同敌人所必需的德意志军队，逼迫国王公然进攻已被奥斯曼帝国打败的奥地利王室。这些行为令所有基督教国家深感震惊，其本身也毫无道理可言。它们只是建立在一些小附属国的无聊托辞之上，这些小附属国甚至都不敢声称自己的合法性：其结果无疑是要么维也纳被毁灭，要么皇帝被迫签订屈辱的和约，这对基督教国家同样有害，会让这位国君从此无颜再见全世界；或者最终，如若土耳其人被击退，（德意志对法国的）憎恨将会永存，因为皇帝必定判断出他自己将不能从法兰西布下的陷阱中拯救自己，除非是通过一场永恒的不朽战争，这只能随着一方的完全衰落而终结，其结果是既不能忍受又不能感觉到羞辱——这是一件只能在血流成河之后才能成就的事情。但是如果国王能够（他们说）在一个对基督教如此可怕的时间里面得到满足，通过把一些低地国家的土地作为对公共利益的牺牲，从而表明他灵魂的伟大，通过以一种并没有强迫一个民族的姿态表现给德意志人，直到现在都被视为一种绝望地拯救荣誉和救赎的仁慈行为；如

果国王非常愿意答应皇帝的正义请求，后者想要在同一时间终止法国可能与帝国和低地国家（这也是帝国的一部分）发生的争吵，并不想因可疑的伎俩、难以忍受的傲慢而分裂，以及因为鲜血、权利、利益而结盟，从而反过来将它们一个个地摧毁；总之，如果这让他很高兴地去以这种方式在尼姆维根和约之后行动，那么人们就可以合理地希望得到一些安宁；我认为，倘若最虔诚的陛下曾经愿意把这些许给圣父的祈祷者以及全欧洲匍匐在他的脚下的人，那么他就可以平静地保有他所占据的东西的最大部分，为欧洲建立稳定的和平，他就是和平的翘楚与仲裁者；他（本可以）赢得所有的心灵，得到公众的欢呼，并最后组织起远征军对抗野蛮人，这比他在欧洲能做的任何事都要无限光荣、重大。但是法兰西的行为却与此相悖，她强迫别人不许反抗，并且做出这样的行为使相信她的话、相信和平成为不可原谅的愚蠢，[46]这既不是因为西班牙发誓作出的权利放弃，也不是因为在国王派驻法兰克福的大使离开后国王所做出的不改变现状的承诺，该承诺能确保《比利牛斯和约》。所有这些都不能阻止占据斯特拉斯堡和他去年建立卢森堡障碍的命令，因为土耳其的军队正在威胁欧洲，所以都成了泡影，因为目前土耳其已经从威胁变成了可怕的行动，甚至不能阻止法国军官选择这个普遍震惊的时刻，德意志正在颤抖，欧洲其他国家处于慌张状态之中，难以执行主人的命令，放过可怜的低地国家，快乐地发动新的战争——这是一个没有极端愚蠢或白痴头脑的人不会轻易找借口的行动。有些人希望法兰西做（这些事）

143

〔46〕 引自康德《永久和平》，第一部分，第五篇文章："没有参战国家会允许这样的战争行为，这一定会让相互之间的信任无法建立，在未来和平中……"。弗里德里希翻译，《康德哲学》，现代图书馆，纽约，1949年，第434页。

不会豁免惩罚，天国的报复会很快跟随如此黑暗的行动而来；公众的仇恨，好心人的醒悟（到了现在这些人已经能够饱有一些关于法国行动的好的意见了），和传至子孙的恶名，都可以等价于一个足够大的惩罚；在法国人中间，在长久犯罪之后良心仍然未泯的人会在如此巨大的不虔诚面前颤抖；认知到一项事业的坏处并不总是毫无效果的，甚至在士兵与普通人中间也是如此，他们细小的命运转变都会削弱或挑起危144险的计划，这已在许多心怀不满的人的灵魂中酝酿许久，只是被一连串的胜利掩盖，远没有被消除。

"人们自己骗自己说，法兰西很快就会后悔她的所作所为，邪恶会降临到他们的发起者头上。"他们说，"因为鱼和熊掌不可兼得，即要么表现得慷慨大度，给予帝国和西班牙宽容的和平协定，要么继续践踏所有的尊严和廉耻心，坚持向德意志派遣军队，要求它在穆罕默德四世和路易十四中间作出选择。法兰西不想变得虔诚，也不敢公开地宣称放弃信仰，她正在丢失这个有利的关键时机，因为她小心地（走）中间路线，马基雅维利认为这总是毁掉伟大的计划，[47]他们希望，土耳其人会被赶出去，那时法兰西就可以为自己的虔诚（事实如此）或者她那彻底的不虔诚忏悔。"

然而，就有一部分公开宣称反对法国的内容；因为一个人对伟大诸侯的尊敬让我不想在书作与谈话中提及那些非常尖刻、极尽添油加醋之势的内容。

这些无法让那些从共同权利那里为法兰西辩护的人满意。但是我们的原则将会使他们摆脱焦虑，给他们一种把疑惑转变成对付这些激烈指责的人的办法。这些人批评最好、最伟

〔47〕 Machiavelli, *Discourses* I, xxvii.

大国王的行动，他们对国王的圣人心肠一无所知。因为如果他们能够窥见他的内心，或者如果他们倾听了他与自己忏悔牧师的谈话，我觉得他们就会止住他们的流言蜚语。伟大的王预见到了所有的一切：他知道他所作、所默许的恶，如果他想象到成千上万的人丧生，他自己也会颤抖。然而你想要什么？他怎么可能抗拒上天赋予的职责呢？他看见治愈基督教王国疾病的办法，除了火与剑之外只是抱薪救火；坏疽只能用残酷的办法除去。人们必须根除悲惨的根源。*Habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum quod utilitate publica repensatur*。[48]基督耶稣说他此行带来了宝剑而不是和平，目的是建立真正的和平。[49]天职的启迪（虚假的宗教改革者们有这个就足够了），以及外在的非凡使命的征象（我指的是奇迹和天国永久的帮助）让他确信自己理由的正义性，并甚至促使他继续前行。跟随上帝是最起码的，上帝召唤他，让他复兴已经腐败不堪的基督教王国。他寻求伟大因为这对于实现伟大的计划必不可少。他摧毁反对自己的奥地利人，因为只要这个王室存在，基督徒在一位领袖下的联合，以及对异端的征服就不可能实现。

145

有一些人认为，虔诚的陛下会通过打击土耳其人而不是折磨可怜的基督徒实现自己美好的蓝图。但是这些人根本就

---

〔48〕 不完全、不完整地引用塔西佗《编年史》XⅣ，44 里面的内容。拉丁原文是这样的："Habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum，quod contra singulos utilitate publica rependitur"，被杰克逊如此翻译："所有伟大的先例都有非正义的成分——非正义可以通过利用共同体的优势来弥补，正如对付个人的疾病那样"。莱布尼茨省去了几个词"contra singulos"（正如对付个人的疾病），从而让段落更为简明。莱布尼茨最后一个词"repensatur"是不准确的。引自 Tacitus，*The Annals*（trans. John Jackson，Harvard University Press，Cambridge，Mass.，1937），p. 178.

〔49〕 Matthew 10，34 and John 14. 27.

没反思过，应是德国人和住在法国边境的，而不是土耳其人；他必须先穿过自己邻居的土地才能接触到远方的民族，才能稳妥地推进伟大的事业，而不是徒劳而危险地迈进。但是在没有找到政治借口时，人们还有良知：这就是为什么国王希望向耶稣基督学习的原因，基督最初的门徒只是犹太人，然后命令使徒“使一切外国人都做门徒”；[50] 国王对此进行模仿，通过减少基督徒的数量，为自己某一天变成异教徒开辟了可靠路径。

146

十、为“查理三世的权利”辩护宣言（1703）

莱布尼茨在西班牙王位继承战争期间撰写了这部宣言，为哈布斯堡家族继承西班牙王位的权利辩护。此前，路易十四的孙子已经在已故的哈布斯堡国王查理二世的遗嘱中被任命为西班牙国王，从而把西班牙带向了波旁家族的轨道。在《宣言》中，莱布尼茨用一长串证明查理二世遗嘱不合理的证据，彰显了自己的法律才能。他在其中补充了一个稍显夸大却极其有力的理由，即有鉴于法国的风俗和道德，西班牙会将被法国的无神论和自由主义毁掉。这最后一部分表明莱布尼茨是一个相当能干的（如果在过去）社会学家，他在 1703 年就体悟出了法国社会的一些弊端，这些都被后来的作家（比如托克维尔）视为大革命的起源。他预见到孟德斯鸠后来提出的理论，这显现在他对法国始于黎塞留时代的过度集权的厌恶，以及对贵族被彻底架空的担忧中。（这一版本遵照卡莱版的莱布尼茨著作；因为作品有些地方多少有些重复，仅仅是强化已经被证明的观点，因此我将这些部分删去了。）

西班牙国王兼奥地利大公查理三世，以个人身份出现在

---

〔50〕 Matthew 28, 19 and Mark 16, 15.

西班牙，想要继承整个王朝。当时它还属于他的前任查理二世；天主教国王的（权利）主张首先是基于其父皇，罗马帝国的国王，以及他的哥哥以正当形式留给他的不可辩驳的权利；其次是基于公共利益和伟人与人民的安全——他们的良心和他们的最高利益理应让他们站在天主教国王这一边。《宣言》会让这两点像阳光一样清晰，以一种最简洁可行的方式显现出来。

至于权利问题，众所周知，利奥波德皇帝是罗马帝国皇帝费迪南德三世的儿子，也是西班牙公主玛丽－安娜的儿子。玛丽－安娜是西班牙国王菲利普三世的女儿和菲利普四世的妹妹；因为利奥波德皇帝的哥哥，即罗马帝国皇帝费迪南德四世的早夭，他是公主——他的母亲唯一的合法继承人。现在，仅仅只有公主玛丽－安娜的后代保有皇帝的位置，只有利奥波德皇帝的两个儿子和儿子的后人能在菲利普四世的儿子——查理二世死后继承西班牙王位。尽管菲利普三世确实把自己的大女儿奥地利安娜嫁给了法兰西国王路易十三，他们生下了路易十四和已故的奥尔良公爵；菲利普四世有两个女儿，其中大女儿玛利亚·特雷西亚嫁给了法兰西国王路易十四，二女儿玛格丽特·特雷西亚嫁给了罗马人的皇帝利奥波德，他们的女儿玛丽·安通内特嫁给了马克西米安选帝侯。 147

这些人本来都会成为利奥波德皇帝的儿子的障碍——比如法兰西王后安娜、玛利亚·特雷西亚，以及玛丽·安通内特、巴伐利亚选帝侯，然而，这些权利都已经因为他们自己的放弃而消除、作废了，这是在她们结婚之前她们的丈夫许可了的……；因此，除了法兰西两位王后安娜和玛利亚·特雷西亚之外没有其他的继承人了，（并且他们）也因为放弃权利而被排除在王位之外，（这是）人类智慧能够想象到的

最庄严的事——指着福音书宣誓，受到她们配偶的誓词以及最有权威的公约确认。《比利牛斯和约（1659）》是两个国家（法兰西和西班牙）之间缔结的和平条约，通过结束一场浩大持久的战争给欧洲带去了和平，扮演着双方之间的基础法。现在，没有（西班牙公主在嫁给路易十四时）权利的放弃，这桩婚姻根本不会发生；因此，它必须继续被强力执行，除非反对者傲慢地宣布合约只是空想，誓词只是陷阱，正义和信仰只是空想般的纯粹和简单。

但是奇怪的是（这也为基督教国家开了一个不好的先例），法兰西的军队在菲利普四世死后凭借一个虚幻的委托借口，入侵了西属尼德兰，该权利是（根据市民法）在这些省份中的（私人）主体之间建立的，即根据首次婚姻中女儿在某些情况下要优于第二次婚姻中的儿子；人们看到法国作家被给予公共权威，来确立他们王后的虚假权利，质疑这位殿下宣誓放弃的合法性。但是他们的狡辩被反对皇帝与西班牙的作品，以一种赢得了欧洲不相关国家的赞许的方式完全摧毁了，他们高度谴责了法国昭然若揭的恶行和毫无道理的非正义行为。从此之后，国王打算建立普世王朝和压制公共自由的设想暴露无疑，利益相关的国家发现自己被逼着采取措施以尽可能阻止此事发生。

148

这些（法国）作家指出了市民法中相当不合时宜的小瑕疵。他们起初断言女儿宣誓放弃父亲的继承权是可耻的，并在很多方面受到限制。似乎没有人知道，影响每个人的市民法也适用于民族法和公法，它们一样规定了诸侯之间的继承关系和国家之前的约定。这些市民法的目的就是阻止女儿因为调和国家关系而毁掉自己。相反，国王保护女儿的最佳方式就是为她安排与一位伟大国王的婚姻；国家的安全阻止一

位国王向一个民族的转化（这让人有很好的理由恐惧）这无限地垂青个人的利益，她们的幸福已经被细心呵护，结果她们宣誓放弃权利也是相当自愿、最合理、最巧妙不过的，人们不能确保她可以把这项权利带进婚姻……

一些波旁系党棍并不精通法律。他们宣称由于一些其他的理由，反对执行宣誓放弃权利。因为人们不能做侵害他人权利的事，他们认为父亲或母亲的宣誓放弃权利不能毁掉本来属于子孙的权利；因此，玛利亚·特雷西亚王后和国王的许诺不能伤及道芬及其子孙的权利。但是除非最虔诚的陛下不支持道芬及其后代的宣言，否则他就会一直被自己的誓言捆绑：我们必须知道自己不能贬低从别人那里得到的权利，父亲不能剥夺已经出生的后代的权利。但是针对没出生的子孙，所有的法律（关于可能带给他们不利的条款，其他利益相关的党派和统治者在必要时会加以确认）都视其为不存在，（视其为）没有特征的不存在的人，结果他们就毫无权利可言。不这么做，人们就不可能制定法律、契约，进行让渡或稳定的交易，因为还没有出生的人不能作出同意的意思表示，并且人们总是会随时可能反对已经达成的一致。这首先会在诸侯和共和国之间出现问题；因为人们不能制约后代，结果列强之间的和约、休战和交易就只能是个人的，总是会处在被推翻的危险之中。这会剥夺一个人通过永久的公约终止战争的权利，结果在无意之中违背自然法、神法和民族法。 149

这就是为什么法国宫廷在考虑到全世界被这些誓言所控制时，企图干涉这种最明确的誓词，推翻每样人民视为最神圣的东西，而视其为权宜之计的原因。试图把宣誓放弃视为一种好的有效的东西从而拯救（如果可以的话）良好信仰。但是这是在伪造了一系列骗局之后（做的事），似乎适合愚

弄那些被言词糊弄的人。

正是在这种观点的影响之下，法兰西的党棍在马德里宫廷之中，在国王弥留之际以已故国王名义起草了一份遗嘱。在该遗嘱第 17 条中，他们逼着他以一种与早已被理解的内容相反的方式，重新解释《比利牛斯和约》和玛利亚·特雷西亚王后的婚姻契约，以及插入进去的放弃权利誓词；仿佛宣誓放弃权利只不过是为了阻止两个国家变成一个国家——这是可以通过请（据他们说）道芬的第二个儿子安茹公爵通过继承西班牙王位而避免的，只要勃艮第公爵[51]在法国没有活着的继承人就可以。安茹公爵会被要求选择法国的王位，他的弟弟贝里公爵，则会依照同一条款成为西班牙国王，并世袭罔替。

完全没有必要在此考虑这份提前加进了奇怪解释的遗嘱是否应归咎于已故的国王，以及遗嘱是否合法。我们知道，国王在死前的几个星期，正如以前一样，已经以一种最强烈最积极的方式宣布自己是皇帝，为其子孙保住了继承权，并承认这完全符合法律。我们也知道，这位国君情绪上非常稳定，尽管总是有人说他在良知上忠于（奥地利王位），但在没有对皇帝及其子孙犯下世上最大的错误、没有让西班牙和整个王朝陷入最大的不幸之前他不可以被剥夺这一权利……因此，我不能相信已故国王在弥留之际会放弃这项他有如此强大理由希求的权利，如果我们假定他还有健全的智力（*quo son esprit ait été dans son assiette*），并且没有人用邪恶的手段逼着他签下一份违背其自己永恒一致意志的遗嘱的话。在如此奇怪的行动中人们需要像阳光一样清晰的证据来说服自己一

150

[51] 就是道芬，路易十四的长子。

切是按部就班的。

市民法遵循自然理性，要求遗嘱必须伴有大量的不受质疑的见证人，以及其他适于排除欺诈的庄重仪式。如果说私人遗嘱都需要做到这一点，那么事关国王的继承问题、世界上最伟大的王朝的继承问题，并有如此多的理由怀疑时，人们得需要关注多么更伟大的理由啊！最起码我们不能忽略任何可能消除怀疑和质疑的东西。最起码不能逼宫，不能阻止王后、皇帝大使和反对波旁系的人们在场。最起码如此伟大不凡的行动应是公开的。最起码是根据国王自己意志的命令，制定了这样一份遗嘱，而不是人们把一份已经草拟的遗嘱带给他，强迫他签署。

最起码人们不能滥用上帝的名义和良知的权利，不能捏造大众的反对意见让一位垂死国君备受恐吓，他已经被打败了，还有人用永久诅咒和野蛮的暴民暴乱（这确实可能发生，但却是想象出来的）残酷地威胁他，强迫他签署这份遗嘱——这并没有说出其他一切可能让这份遗嘱非法的可能性。

但即使这是查理二世国王根据自己的意愿签署的，并以一种世上最不可辩驳的方式，这份遗嘱也违背了条文、理性和法律，违背了（已经）签署的条约和另一方已获得的权利。以此方式来改变国家基本法和《比利牛斯和约》是没有用的。

全世界都赞同，国王没有权利根据自己的意志处置自己的王国，无论是他直接地，还是如果解释不能成立他提出自己作为一个法律或契约的解释者；法国人自己也承认这一真理，但他们还没指望西班牙国王的遗嘱可能会对他们有利。现在是检验这一解释本身的时候了，查明波旁王子、玛利亚·特雷西亚王后的后代能否继承西班牙王位（尽管其母早已宣布放弃这一权利），倘若他并非同时也是法国王位的合 151

法继承人；是否这一例外可以通过如下借口成立：宣誓放弃的动机不过是为了阻止两个国家合并从而处于一位国王的统治之下，因此只对玛利亚·特雷西亚王后一人有效。

没有比彻底（原文为“从地窖到顶楼”，*de fond en comble*）推翻这一例外，并表明还没有一种欺诈更不得支持，更不能为侵犯最神圣的合约和宣誓找借口，更能说明问题的了：①法学家长期以来普遍谴责这种“建立在阻止动机之上的例外”。②法兰西对其利用不善。③在婚姻契约中，如果这一例外已经和契约制定者的情感达成一致，那么人们理应说法不同。④尽管宣布制止，但是动机本身，在这种情况下不能制止。⑤宣誓放弃本身表明了这一点。⑥他们（也）必须有其他动机。⑦行为本身表明这一点。⑧这已经被公开宣读过了。⑨其他的动机已经过详细说明，甚至以正式的条文形式写出。⑩最后，如果所有提到的动机真的终止了，那么“建立在阻止动机之上的例外”就应该因为行动本身而以正式条文的形式被拒绝。这些都是被依次证明了的。

1. “建立在阻止动机之上的例外”，这在一份伪造的遗嘱中难以得到承认，因此没有真正的法学家会敢于争论，以防被人说收到了贿赂。人们只需要一个被称做“司法谨慎性”（*jurisprudence cérébrine*）的东西，这是一种由没受过良好教育的人在头脑中想象出来的东西，用来把遗嘱中描述的一些的条件当做原因加以混淆。真正的法学家通过拒绝这种情况的例外，早已证明过这一点。古罗马法学家盖乌斯（Gaius）在《摘要》[52]一书有关处理条件（condition）与命令（designation）的所有权时，在第十七条法则中指出，如

〔52〕 *Corpus Iuris Civilis*: *Digesta*, XXXV, 1, 17 (edited by T. Mommsen, Weidmann, Berlin, 1877)；在《查士丁尼法典》中也被总结过。

果遗嘱人说“我把田产留给提修斯，因为他曾帮我照管”，那么这一遗嘱就是合法的，即使理由可能被发现是错误的。但如果理由是有条件的，也即如果遗嘱人说：“如果能证明他照管了我的事务那么我就把田产留给他”，如果这不是真的，他就什么都没有。这一区分相当清晰。在“如果”和“因为”之间有着很大的区别：被“如果”修饰的内容是有待决定的；但人们想要给出，其理由则是纯粹、绝对的，即使理由不应该存在，遗嘱仍有效……〔53〕

152

2. 也是在契约中……人们不能因为一个人喜欢，就以对别人造成伤害的方式解释动机。否则遵照法兰西为了废除自己和已故的英国国王（威廉三世）和（荷兰）执政之间关于西班牙继承问题的上一个条约所使用的新方法——法兰西想要同样通过引用一些看起来对自己有利的条文，使用“建立在制止动机之上”相同的无意义的例外，然后让条文因为这个无论何时都对自己有利的“制止”得以通过，那么所有公约都很容易被推翻。因为她宣称签署合约的唯一动机是阻止战争，而这根本就不是（真的），因为人们不仅应该关注和平，也要关注正义：如果为了维持和平人们可以忍受一切，那最大的恶（人）就会横行无忌。

3. 尽管单凭这点已经足够了，但我还有其他的内容要说，它们绝对能摧毁这种欺诈。首先很清晰的是，如果这些参与宣誓放弃权利之人已经简单地阻止了两个王国组成一个国王统治的国家，他们本可以也本应该像一个人通常在如此

〔53〕 在这一段中，有些地方没说清楚，莱布尼茨似乎想说的是，一个动机不能在法律上被“制止”，除非它是被有条件地宣布的——也就是说，用“如果”而不是“因为”来宣布。在《比利牛斯和约》中，这个从句的问题在于，它并不是被有条件地宣布的；因此莱布尼茨的论点是，它不能被制止。

重要情形时阐释这些解释时所做的一样，消除质疑，防止问题出现。也就是说，他们本应该清楚解释只要路易十四国王和玛利亚·特雷西亚女王有两个男性后代，那么第二个男性后代就可以继承西班牙（王位）；如果他只有一个儿子和一群女儿，那么最大的女儿可以继承那里的王位，等等。然而现在被奉行的却与此相反。人们怎么能够想象得到，像马萨林主教这么聪明的调停人和整个法国的大臣（他们从那时就梦想着废除这一放弃权利宣誓，正如主教在为人熟知的婚姻后立即出版的演讲稿和书信中所暗示的那样）竟会忘记清晰注明这一对波旁王室如此有利的条款，如果他们已经看到了采取如此行动的方法，如果他们已经知道这会成为行动的意义，如果他们敢于稍微提及一下它的话。人们会不得不丢掉 153 自己的常识来劝说自己，仅凭这就足以证明被伪造的解释是毫无道理的……如果法国宫廷忽视或者没能解释如此清晰的含义，如果确实参与这项事务的人是最傻的笨蛋。但是如果他们考虑到此事一经提出就会立即遭到反对，以及这是违背人们采取行动的本性的，不敢把它拿到桌面上来说，他们就不会因为这项宣誓得逞（这是不容置疑的真理），他们就会渴望恶意和欺诈，假设他们已经“*in petto*”[54]遵守了这一条款，宣布在正确的时间和地点使用它……

4. 而且，“建立在制止动机之上的例外”根本就不适用，因为将两个国家联合的动机作为宣誓放弃权利的唯一原因根本就不能制止什么。确实，现在他们不可能联合这些国家，但是他们现在已把自己置于只要机会出现，就能在某天把两国联合起来的位置。尽管他们许诺在未来不会这么做，但也

〔54〕“藏在心里”，也就是“秘密地”。

没有保证（他们不会这么做）：因为这些区分和保留是非常有害的，在这样的大事中应该被审慎对待，除此事实外，任何被怀疑的理由都没有这件事更大，因为人们担心除了波旁家族的言辞和良好的信仰之外没有其他的保证——在这个家族中，有人已通过演讲和辩论发出了公开声明，真理仍然更多存在于事实和行动中，而不是做言辞的奴隶……

5. 因此，西班牙最明确无误的需要和安全（为了保证其不在某一天沦为一个省份）要求她不会暴露（在这种可能性之下），因为她面前有如此之多应该担心的理由。最确定无疑的制止这一致命联合的方式，正如宣誓放弃权利这一行动本身所表明的，就是“从此阻止”（这些都是正式的辞令）“这种联合的机会出现”，并因此截断法国王子在西班牙的继承血脉，从而结束法国人的希望和西班牙人的恐惧……[55]

已故的玛利亚·特雷西亚王后这一纯粹而绝对的宣誓放弃了其本人及其子孙的权利，没有地方值得怀疑。皇帝本人和他的后代比其他所有人更有权继承西班牙王位，皇帝陛下和罗马国王已经把自己的权利交给了奥地利大公、皇帝的二儿子、现在的查理三世、西班牙国王。陛下应该被视为西班牙全部省份真正、唯一的继承者和君王。人们甚至可以说法兰西已经承认皇帝的后裔拥有法律上的优势，因为通过更新法兰西（提出的把西班牙合并进哈布斯堡家族和波旁家族中）的伪分裂和约，她已经同意奥地利大公应该拥有西班牙王权，她只想分裂出意大利的一些国家。这些国家将要在道芬和洛林公爵两人之间进行划分，然而一些次要的更改没有提及。

154

---

〔55〕 第6～10部分在此省略，因为它们仅处理了一些在《宣言》其他地方提到的次要内容。

这就是为什么波旁家族的党羽在继承权上被击败后，现在又诉诸声称合法性占有的原因，仿佛西班牙人民都是自愿接受安茹公爵做国王的。但是人们不应该把这归因于这些人，虽说他们有贬损正义以及合法继承人的权利的动机，但是没有明显的证据显示这一点。最伟大的正义原则之一就是，除非在必不可少的情况下，且没有相关法律可以咨询，一个人不可剥夺属于他人的任何权利，除非他犯了（罪）。现在，皇帝遵守法律的伟大原则，拒绝了法国和其他列强最有利的邀请，因为后者拟定了分裂和约——皇帝陛下没做过任何不合法的事情，也没有打着正义的幌子做西班牙国王和人民抱怨的事情，人民又能指责他什么呢？此外已故的国王坚守其对皇帝陛下的诺言，并且正如已经充分证明了的那样，其遗嘱中的事项（据说由他制定）是毫无意义的。除此之外，每个人都知道，即使不可抗力（*force majeure*）强迫臣民和整个国家反对一个取得胜利的僭主，或抵制他们的主人，正如战争中经常发生的那样，但当一个地区被敌人占据时，真正的国王总是能让自己的权利完整不受侵害，直到他根据和约宣布放弃这些权利，或者相反。[56]现在，如果这种强制力或必要性丝毫没有损害合法继承者的权利，那么在必要性根本不存在的情况下它又能毁掉了多少继承者的权利！因为最虔诚的国王并不在乎自己成为西班牙王国的主人是否需要得到欧洲其他国家的帮助和确认；除此之外，罗马教会和帝国的采邑和土地都不能授予他。因为得不到采邑主人的同意，他没有这种权利。……

155

[56] 在《圣皮埃尔神父的〈永久和平计划〉评论》中，莱布尼茨用了更多篇幅来说明这一点，尤其是关于神圣罗马帝国皇帝的权利这一点，见本书第181页以下。

那么，就不存在必要性造成的阴影。这阴影会让王国（卡斯特尔和阿拉贡）以及西班牙的省份被献给一个波旁王子，违背皇帝不可辩驳的权利。但是，我要补充一点，接受安茹公爵作为统治者、国王的“自愿请求”并不真实，波旁王朝的党棍强加给人民的这一说法也不成立。民族的意志不能通过执政官或摄政者表达，而是应通过王国或省份的等级会议来表达。有必要指出，那些把目光投向摄政官的人，在作出关于继承问题重不重要的决定之前，召集了卡斯特尔和阿拉贡的地主。因为我们都知道，国王没有权利通过遗嘱转交自己的国家，即使表面上交给查理二世是正确的……很明显，如果这些人们遵守了程序，如果地主与人民的意志受到了尊重……对外国武力和国内破坏行为的恐惧就将会结束，（并且）奥地利王室的这一可以使一切事物全部按原有方式维持的权利就会毫无困难地得以流传。但是，让每个人大为惊奇的是，为了得到（一系列）人民和利益相关派系的真正意见，那些控制着政府的人没有这样做：恰恰相反，一些西班牙宫廷之中的（前法国）余孽在伪遗嘱中自任代理人，并将问题交给已故的国王；他们宣布安茹公爵有权继承；没有人干预反对，因为他们被法国人的行动所震慑，担心受到虐待。自保、对和平的热爱以及对早已胜利的党派的恐惧对西班牙的各个省份有着同样的威慑力；外国政府推波助澜被全部争取到。但是，这些非法条款和暴力行为根本就不能赋予任何人权利，也不能剥夺任何人的权利，更不能冒充成人民的意志。

人们只需留意一些证据使自己弄清楚：如果波旁家族敢把自由交给王朝的各个国家，并让他们自由、自主地选择一位统治自己的国王，如果他们结束了武力威慑，如果刚到来

的法国人撤出马德里和西班牙，但最重要的是要撤出尼德兰和米兰，那么查理三世国王和他的同盟军也会这么做，也会撤出他们部队，我们就会看到人民将选择哪边。

156 现在，奥地利皇室（对西班牙王国）的权利由查理三世国王继承，并完全确立，就没有必要用大篇幅证明这种情况的第二点，即良知以及对公共利益和（西班牙）王国安全的考虑应该让伟人和人民站在真正合法的国王一边。因为就良知而言，诸侯的权利根据我已经论证的内容（在《宣言》第一部分）来看是清晰明确的，人民不能把无知当借口。波旁家族拒绝了所有审判和仲裁，只是建立在武力和僭主政治之上，他们应该谴责自己，承认国王的权利，正如他们实际上通过伪造的分离（把西班牙分给波旁和哈布斯堡家族）已经做到了的那样……而且正因为这是一个不仅关乎国王权利，而且也关乎王朝安全的问题，现在王朝安全正处在不可弥补地堕入不幸深渊的边缘，那些以各种方式纠正这一问题之人的良知也随之改变了；他们将会在上帝和人民面前为这一可怕的罪行负责，因为他们要么是引起了这些罪行，要么可以阻止其发生。那些人本来在这场革命之初反对所有形式的理由，自以为是地说王国将会继续和平，人民将会接受波旁家族最虔诚陛下的孙子，而不会接受法国人暴君般的奴役。现在，各种事件和法国人的行为将会迫使他们放弃这些不现实的幻想，因为前者已经掌握了统治权。

现在，世上最明显的事情莫过于，西班牙王国和民族的安全在从摩尔人入侵以来从未遭受如此大的威胁。尽管如此，人民不能因为说了点什么就改变这一切——（但是）没有涉及如此广的领域——以显示人民必须想到波旁国王带来的不幸，不用担心一位奥地利国王。人民必须考虑到，波旁国王

的意志，以及基于他个性和利益上的意志和愿望，会造成不幸，甚至不考虑国王，情况发展的结果也会带来不幸，并且这种不幸将会与国家的稳定和人民的幸福……适得其反。国王可以有脱离利益的倾向，这二者都很危险。如果波旁家族还是走过去的老路，那么现在波旁家族的倾向已经众所周知了；至少人民必须假设他们服从民族的行为习惯。因为即使他们没能全部遵守，他们也总是习惯于宽容它们；难道国王的这种兴趣不会把他的信心也带给他的同胞，那些她视为最虔诚、最忠于自己和最适合为他伟大计划服务的人民？ 157

法国人的行为习惯与西班牙人的传统和行为习惯是绝对不同的。在法国有很大的自由，尤其是性自由，人民应该害怕法国人会把这个带给偏爱良好道德的人们。所有人都知道是什么引起了西西里的丧钟，但是人们不想再纠结于如此奇怪的行为。而且西班牙的习俗与法国人的习俗之间永远处于敌对状态，有专门讨论这个问题的书。一方面每个人都是严肃、庄重稳重的；每个人都严格地遵守法律和习俗；每个人满足于自己愿意遵守，并希望别人也遵守；因为这些问题都是法律没有规定的，民族的智慧已经提供并引入了习俗以取代法律。在交流和社会交往中，正如没人想给别人带来不便一样，也没人想要被别人带来不便，甚至年轻人都秉持着这个国家的庄重。但是另一方面，即法国人那一边，则是相反的。每个人都允许自己躁动不安，也不让别人安生；庄重和严肃转变为滑稽或卖弄风骚的方法或原因；反复无常是为了表示勇敢，在与他人交往时左右逢源是表示聪明：每个人都在（私人）房间里处理（别人的事务），在别人家里找人挑衅斗殴。尤其是年轻人今天甚至变本加厉，他们以鲁莽和捣乱为荣，仿佛这成了智慧的象征；既不尊重女性，也不尊重

年龄和美德。

人们可否想见，宫廷和各省之中一旦充满了这种人（他们待遇优越并掌握实权），西班牙民族难道最终不会因为这些不好的榜样被弄得道德沦丧而接纳他们吗？上帝呀，这可万万不能发生呀！有人会说这些（担心）都是鸡毛蒜皮之事，但是（这个问题的真相）不下于（我所描述的）；因为除了虔诚、美德与理性高于一切这一事实之外，生命的快乐更多是建立在生活在自己家中，不被危险的人侵者干扰之上的；没有什么比这更加为难了：一个人在自己家中、在他个人的生活中被困扰、被嘲笑、被冒犯、被虐待，挣扎在一个充满了（与不得不生活在一起，憎恨甚至十分恐惧，又不得不忍受的人带给自己的）鄙视和无礼的悲伤生活中，相比之下，被套上征服者的枷锁，被暴君压制也只是在总体或财产利益上受一些影响。

宗教的问题又是一个并非无关紧要的问题，尤其是在一158个高度信仰天主教的国家。每个人都知道法国人只是半天主教徒；上帝呀，让他们变成彻底的基督徒吧！教皇的权威，甚至在宗教事务上，都只是在他们想要奉承他时才会被考虑的，而奉承他也是为了让他受自己支配，在某一天用别人来压制他。他们几千次地冒犯圣庞提夫（英诺森十一世），因为他致力于正义事业，不允许法国野心勃勃的阴谋得逞。于是他们公开地攻击教宗的权威，迫害那些为其辩护的人为异端。他们通过（使用）拙劣的王室权利宣言压制教会的自由，触犯了里昂总教会的公开教旨；开除了神父——他们不是王室的奴隶——因为他们偏爱良知，他们被用最低级的不人道方式迫害。另外，很久以前在法国教会中就形成了一个大的派系，他们倾向于彻底推翻教皇的权威，把一些天主教

会、基督使徒和罗马教会的纲领作为弊端加以改革。这个派系现在盛行于法国的世俗教职人员之中，人们早晚有一天会看到其影响，如果上帝允许波旁王室和平地得到两个王朝的财产，那结果就是教皇和罗马将由他随意处置。

法兰西的雄心也已使穆斯林在欧洲得以生存，皇帝已经到了被赶出去的边缘。我们不要说国王担心奥地利王朝的扩大，因为她只是想分一杯羹；希腊和色雷斯（更不用说亚洲了）等待着她，想要她的保护。但是她宁可用非正义的方式入侵西班牙王朝来拯救自己；甚至现在她正在努力鼓动奥斯曼军队攻击新生的基督教国家。正是这个王室，因为自己的贪心，通过不断的战争已经让基督徒的鲜血令人发指地流了将近三十年；那段时期欧洲遭受的几乎所有不幸都应该归罪于她。这些都是波旁王室可以拿出来的成就，赢得了如此伟大的荣誉以至于从皇帝（永远忠于他的上帝和他的盟友）那里夺来了西班牙的王国。

但是最糟糕的是，今天法国的无神论正在抬头，虚伪的大智慧在那里正在走俏，虔诚变得滑稽可笑。这一毒液伙同法国人的精神一起向外扩散，这种天赋无论在哪涉足，并且让自己甚嚣尘上，它都会携带着法国精神。屈服于法国的统治就是打开了放纵和淫荡的大门；人们也可以确信，在正义被践踏在脚下的地方虔诚是不可能统治的，正如法国人已经带着如此的傲慢无数次做的那样；一旦成为主人，法国人的无礼精神一定会要求高贵的人不再掌握国家的最高权力，那么他们的情绪、他们的亵渎行为一定会吓到有着良好意志的人们和善良的高级教士，同样也会波及所有那些教会（成员）中虔诚地信仰上帝的人。人们一定是对波旁贵族有一个足够好的看法，相信哪怕没有波旁贵族，

159

邪恶也终将存在，并认为他们不喜欢放纵也不喜欢不虔诚：但是坏习惯一旦被意识尝到了它的滋味之后，就会比法令还要强大。我们在今天的法国已经看到了，这个国家处在一位虔诚、朴素、权威的国王统治之下，但是无序、不忠已经达到了基督教世界前所未有的程度。上帝允许人们不需要保护自己来对抗法国的恶行，这个民族（西班牙）的伟大，总是相信，如果不受干扰就不会成为宗教新的克星！西班牙将会感受到它的影响，教会首当其冲；西班牙人如果把自己交给这个邪恶的民族，他们就会自吞苦果，并因此把法国放到了欧洲其他地区主人的位置上。

法兰西波旁国王的兴趣和个性将会让他成为专制君主从而实现自己的暴君统治。谁都知道这种形式的统治已经在法国建立起来了，它被花言巧语赞颂着，一个法兰西国王的孙子也难免被灌输这些言论。在那里，伟人和人民的自由被剥夺了；国王的享乐取代了其他的一切；即使有王室血统的王公贵族们也没有一点最起码的权威；大人物只是拥有些空头衔，并越来越走向自我毁灭，而微不足道的人则被选出来作为压迫别人的工具。在民族国家（*pays d'États*）里面，各等级代表只是因为走过场才被召集起来，这些集会只是用来执行宫廷命令的，完全无视他们的痛苦。贵族被弄得一贫如洗，被争吵和调查困扰着，不得不耗尽自己来服务国王，牺牲其福利和鲜血来满足征服者的野心，同时它可以培育出对虚幻的富有和数量极少的晋升的唯一一点希望。那些占据了城市职位，尤其是肥缺的人，曾经一度因为他们被给予的全权而用共同体的支出养肥了自己，现在则像海绵一样被挤压，通过重复检查他们的账目和他们的事务，通过贪婪的官员，新负担的发明，以及大量没有任何理由就强加给他们的东西，

他们被要求交钱以免于受到折磨。人们被毫无怜悯地践踏在脚下，生活水平下降到只剩下面包和水的状态，这一切都是因为什一税、普通税、关税、人头税，（因为被要求提供）战争贩子的冬装和军费，因为垄断，因为货币贬（值）（让每个人的东西一下子损失了一大部分），以及因为成千上万其他的发明；所有这些都是用来为宫廷的贪欲服务的，他们根本不关心早已拥有的臣民，只是通过扩大自己的地产，努力扩大悲惨之人的数量。[57]现在，因为西班牙王国所有的人都处在遭受同样命运的时刻，难道真正热爱自己的国家和民族荣誉的西班牙人就没被这些所触动吗? 160

人民只能想象法国人那躁狂、爱争闹的精神能在西班牙做的每一样牺牲臣民而让国王富有、增加权力的事情。法国正在被谋士以及渴求印度的黄金白银和西班牙财富的职业党棍包围着，他们早就对这些垂涎三尺了。国王将会让自己成为美洲贸易的主人，将会引入法国的大资本家，并随意地处置秘鲁的矿产；个人将只能继续从事那些不适合诸侯们从事的业务（这也是有必要的）。在西班牙，人们会发现在法兰西见到的那种农民，以及那些将会榨干人民血液的商人，（他们会说）这是为了使人民更为勤奋，（让人民）更加努力地工作。但是人民根本就不能从工作中得到好处，他们的收益仅仅是宫廷和外国人的……

伟人和贵族将不免忧愁；相反，那些忧愁将很快降临到那些因权力而感到不安（无论多么微不足道）的人身上：他们会在寻找被转让的王国土地的过程中被吞没，他们会被以

---

〔57〕莱布尼茨早在30年前就在一个散文《罪恶的法兰西》（*Mala Franciae*）中提到过相似的论点（学院版Ⅳ、Ⅰ，第516~517页），他在里面论道：国王和一些大臣让自己富裕，而贵族和人民则正在被“慢火吞噬”。

各种借口要求放弃（自己的地产）。他们会拥有一些旨在阿谀奉迎的显要职位，这些职位光鲜亮丽但毁人心志；绅士将沉迷享乐，官司连连；他们会被要求出现在法庭、“*arrière ban*”〔58〕和军队之中，面临被轻视甚至被虐待的痛楚。肥缺和机要职位要么会被外国人充任，要么就被国家的叛徒（*petits compagnons*〔59〕）霸占，（这些国家的叛徒是）一群墙头草，善于做或者忍受任何事情，并不关心荣誉和祖国的幸福。161 教会人员将丝毫不会被好好对待，法兰西的例子将会成为一种规则。国王在法国典型作用的帮助下将会强迫教皇做出任何他想要的协定；宫廷将掌握所有圣职人员的收入，并从中向他们发放抚恤津贴；宫廷会用他们全部的强硬措施引入王室权利；世俗法官将打着（改革）恶习的幌子驳回/拒绝教士做的判决；他们会限制所有他们认为太富有的教长的自由，会一点点地通过要求如此之多的“免费礼物”从而使教会的处境将会和他们有义务资助的信徒们差不多。

至于公共事务，很容易发生的是，安茹公爵为了得到自己的祖父或父亲的支持，将会被迫为法国牺牲，或为了波旁家族的利益牺牲国家的一部分地产或一部分权利……一旦法国人成为西班牙的主人，人们根本不应该质疑法国人把西班牙王国保存在波旁家族手中的计划是既违背了遗嘱条款，也违背了继承者的偏好的；他们不会没有办法把这个国家合并进法国，只要时机一到，就会把西班牙变成一个行省；波旁国王不希望某一天他的绝对独裁者特权变得比现在的少，即使他们仍然在担心一场革命（当他们已经深深扎根，就不再担心了）；信任、重要或最肥的职位、商业（尤其是美洲的

〔58〕 指的是，参加“陪臣”集会。
〔59〕 今天人们或许会将这个词翻译成“卖国贼”。

商业）、军队的指挥权、最强大的地区、国家的命脉都将为法国人服务，或为那些依赖他们的人服务；人们将会根据法国模式统治，将会推翻大人物，压迫小人物，毫不顾忌权利和特权，有人将会通过永久征税、敲诈勒索和各种困扰让（这两种）人变得贫困，从而让国王处于一个能为波旁普世王朝做出许多贡献的位置上……

有一些人说，所有这些担心都与一个不确定的未来有关，人们不需要为了这些未来不确定的想法折磨自己。但是邪恶已经以它最大的形式出现了，并正处在走向成熟完满的关键点上；他们（西班牙人）已经半戴着枷锁了，并且如果他们醒得不够及时，无论是通过自己的努力还是依靠朋友，他们都不再能够从奴隶制中解脱出来。但是即使所有的恶行都是未来发生的，难道不是每个人都知道所有人类的谨慎都是把未来当做客体的吗？因为人们必须采取一切可能的形式对抗很容易到来的穷凶极恶……

162

正是这一致命的冷漠，导致人们过分关注现在，并导致了我们现在看到的坏律师中多数人的结局。是它带来了一些人的（道德）沦丧，他们无视祖国，只想着剩下的日子怎么过得舒服（尽管他们沉迷在这种假象之中，但是魔鬼却近在咫尺），还有另一些人的腐败，他们试着从现存的（不幸）中捞取好处，甚至为了自己的利益努力加重国家的不幸。这些原则不适用于那些以智慧、荣誉和正直为业的人；人们必须放弃诚实和良知才能支持它们。

这一陷阱有一些特征，即争取波旁家族的支持或陷入软弱的溜须拍马之中无法自拔，他们自吹自擂，或者对别人使用障眼法，试着削弱最伟大、最正义之人的恐惧，此时他们宣称波旁家族的两个分支将在不久之后大打出手；因此（他

们说)，欧洲的事务很快就会恢复到大行国王死前的样子。但是除了这一事实：安茹公爵即使想要这样，也不会把自己的利益和法王（的利益）分割开来……波旁家族这两个分支的真正利益在于保持联合。因为他们国家接壤，所以，与奥地利家族的那些（旁支）相比，他们更易于帮助彼此。安茹公爵在其祖父和父亲影响之下将会成为整个王朝的绝对君王，将会把自己放在一个使用全部力量制定共同蓝图的位置之上，而法国将会一直成为共同蓝图的灵魂和主要推动者……

但是，通过接受合法的国王，这些恐惧被制止了。奥地利王室的诸侯们将会温和地依法进行统治；并且如果他们想要压制自由和人民的特权，他们也没办法这么做，因为他们不能奢求从他们的德意志亲属中得到帮助，毕竟太过遥远，并且还得担心毗邻的法国。这样西班牙和欧洲将会保持最初的状态；除了必须把法国赶出他们曾打着帮助我们的旗号占据已久的位置，将不会有其他的问题。因为我们已经几乎有了全欧洲（他们和我们利益攸关）的支持，以及上帝（他是正义的保护者和恶行的惩罚者）的帮助，所以我们一定能够胜利。

最后，让我们想象一下在法国统治之下、在法国人的奴役之下的西班牙和联合省：道德沦丧，宗教信仰被无视，诚实的人被羞辱，人民沦为军火袋，伟人消亡、陈腐，外国老

163

爷成为国家最有权势最富有的人，国王统治着土耳其，他的宠臣、官员、士兵和其他有权有势的大臣粗暴地践行着撒母耳早就对以色列人民预言过的事情[60]——不尊重家人，掠夺他们发现的所有喜欢的东西，除了嘲笑和新的冒犯之外并

〔60〕 I Samuel 10.

不回应控诉，因而释放就变得毫无希望，因为法国人无疑将不会疏于防范类似于西西里的起义，欧洲其他国家也将会大范围的处于同样被压迫的（状态），而毫无能力给那些将被压迫的人任何援助。除此之外就是其他的国家将会憎恨并鄙视那个它们认为所有这些共同不幸的肇事者（民族），因为它不加小心，缺少勇气，因为他们看到她为那些贪婪的悲剧欢呼，这些人之前都是向她寻求工作和面包的。

那些不能被这可怕的、难以避免的不幸图景触动的人应该受到更大的恶惩，不值得拥有“西班牙人”的光荣称号。

贡萨尔沃们（Gonsalvos）、西门尼斯们（Ximenes）、托雷多们（Toledos）和皮萨罗们（Pizarros）还有所有古老的西班牙家族，伟大王朝的建立者们，如此众多国家的统治者们——如果他们回到人间，如果他们有能力拯救自己而且欧洲也施以援手，他们难道会允许自己看到其后代因为有损尊严的胆怯而臣服于敌人的桎梏之下？但是人们必须相信（胆小鬼）只是少数，那些接受了法国王子的人在看到了他们怎样被重重欺骗之后，就会成为最坚定的弥补自己错误之人；良心、责任、荣誉、祖国的安全、每一个人的快乐或悲惨将会给人们留下一个关于此前从未被指控过的良心大坏的活生生的印象；整个高贵的民族，在把正义献给合法的国王和自己之后，将会向全世界表明它从未给自己勇敢的祖先抹黑。

165

第五部分　论国际关系和国际法

十一、万民法法典·序言（1693）

1693年，莱布尼茨出版了大量的中世纪文献合集，支持帝国*的立场，反对法国人的领土要求。在这一文集中他加进了一个序言，其中有一半被翻译出来列在了下文。在其中，莱布尼茨表明，他偏离了早年的观点，此前他认为基督教共和国应该被保留，现在则转向了一个更加现代的立场，接受了独立民族国家的存在。但是序言中最重要的部分是含有一个对智慧的博爱作为普遍正义理论的出色论证，他尝试将该理论与国际原则联系起来。也有大量的观点涉及统治者心理学，这表明莱布尼茨可以在他喜欢的时候，相当的“现实”。（这一版本是从拉丁文翻译过来的，遵循杜腾版第四卷的文本。这部分被翻译的文本是包含理论观点的部分；被删节的部分主要是史实，大多数相当晦涩。）

1. 尽管这本书的视角从标题加上前言，尤其是文献的索引来看已经很清晰了，但是对我来说似乎有必要点缀一个或许范围更大的导论，以解释公共行为的合理使用，以及用实例表明读者可以希望从我们的文集中读到哪些东西，同时暗示真正的自然法和民族法的起源。确实，莱桑德（Lysander）

---

* 此处帝国指德意志。

习惯于说小孩喜欢玩坚果，老人喜欢发誓赌咒；[1]今天事实上，我们在很多情况下可以说统治者在私人生活中玩牌，在公共事务中则玩和约。人们因为考虑不周或贪婪打破和约，这是一件必须被公正地谴责的事情：但是有时甚至好人怎么做都不为过，如果他有理由怀疑别人的良好信仰，或者如果“有感于丧失的小心谨慎”（*cautio damni infecti*）不值得信赖。[2] *Elementa de Cive*[3]的作者是非常审慎的，他总结道，在不同的国家和民族之间存在着永恒的战争；如果此处的“战争”指的是采取适当必要的防范，而不是造成伤害的权利的话，那么这个结论，实际上，并不完全是荒唐的。因此需要强调的是与强大的敌人和解只不过就是两个角斗士之间的暂时休战（breathing - space），有时甚至都没有休战（truce）的特征。最近这一点被一个近乎荒谬的事实表现出来，那就是休战是在签订和约之后稍稍建立起来的，[4]这与应该发生的情况形成鲜明对比；不难判断需要休战的和平一定是一个什么样的和平。毫无疑问不公平状态的强加一方面会刺激被征服者的羞耻之心，在另一方面，也增加了胜利者的贪欲。因为这个原因，荷兰一个赶时髦的逗趣的人，在他已经被挂在自己屋子的墙壁上之后，根据当地的习俗，一个

166

---

〔1〕 莱桑德，西班牙政客和将军，在马修的书中指出，以其“雄心和缺少顾虑”闻名于世。现在的说法可见于 Plutarch's *Lysander* Ⅷ。

〔2〕 即当一个“为了免于伤害的安全措施”正在威胁或逼近，不能说它已经被假想敌人担保。

〔3〕 Hobbes, *De Cive* Ⅰ, chs. 11 - 13.

〔4〕 莱布尼茨指的是《拉蒂斯本休战协定》（1683），神圣罗马帝国被迫与法国签订该协定，尽管实际上两个列强在《尼姆维根和约》（1678）之后一直维持着和平，但是此后法国在1681年占领了斯特拉斯堡和德意志的其他一些领土。

读做“永久和平”的标记，在这个很好的标语之下被放上坟墓的图画——因为在那里死亡才能带来和平。因为对这些东西的知识而闻名的爱祖玛甚至在自己的墓碑上都带着这一感情：

Qui pacem quaeris libertatemque, viator
Aut nusquam aut isto sub tumulo invenies.〔5〕

因此这就是人类社会的状态，由于地理或历史的原因，一位国君必须不断地战斗，几乎不断地要签订和约或结盟。大约两到三个世纪以来，法国人和英国人彼此之间没有其他的行为可言，直到英国人丢失了大陆的领地，从人们的视野中消失，把这些土地留给了西班牙。我们看到同样的事情此后在查理五世皇帝和法兰西的弗朗西斯一世国王之间继续上演，这二人签有如多此的协定以至于不能相信他们还有时间去打仗。但是另一方面，我们也有如此多关于武装冲突的报告以至于认为他们似乎从来没有言和。一位研究这些的资深人员有一天告诉我某位大使最近所说的“一位伟大的国君总是在媾和”；尽管用拉丁文没法表述，但实际上，这是一个机智的说法：人们希望——他说——这位国君马上离开，*car il traite toujours.*〔6〕今天法国政策的一个权宜之计准确地说就是这个：只要有人受到了伤害，就立即和谈。这样既接受了战争的好处，同时也可以为

167

〔5〕 根据列奥·范·爱祖玛1669年的书：“啊，寻求和平与自由的路人，你们会发现它或在坟茔之内，或在万有之外。”引自 Acad. Ed. Ⅰ，Ⅰ，p. 127.

〔6〕 “因为他总在媾和。”

（自己的）和平精神寻求赞歌。*

2. 有人或许会惊讶法案或和约的编订者竟会在序言中讨论纸本的弱点；并且还会反击说如果人们承认主权国家有比自己宣称的动机更加秘密的一面，那么对公共法案的尊重一定会被消解。但是我的计划正是要清晰地说明事情真实的一面，并确定收获的真正价值；实际上有两个分开的问题（每个问题都有自身的重要性）：已经做过的和他们是以什么精神而做的。除此之外，从表面现象中人们可以看出隐藏的是什么，观察现象就是为了发现导致这一现象的原因。因此我很高兴地说世上有两种历史，公开的和秘密的或者（用普罗柯比苏斯的话说）轶事形式的；〔7〕正如格老秀斯观察到有两种战争借口，他称做 *justificae* 或 *suasoriae*〔8〕——尽管在我的判断中，*suasoriae* 可以根据它们转化成功利还是感性（之战）而做出区分；最好的建议并不总是流行最广的，（且）更常见的是国王更像普通人一样行动而不是像国王一般，极为重　168

---

* 同样的论点可见于莱布尼茨的《法国人的宣言评论》（1688），卡莱版Ⅲ，第 86 页："我发现法国政策的本质就是用如此多的伤害来打倒自己的邻居，批评的话不足以和伤害达到同样的程度，如果她只是做了同样罪恶的百分之一，那么她立刻可以免于遭到本来应该降临给她的抱怨。一个亲手切断了一百个路人的喉咙，并做了其他恶事的杀手，如果他已经加大了自身残忍的程度，难道不是应该被相应地谴责更多，惩罚更多吗？只有上帝可以铭记一切，并找出正确的方法。但是在人类中间，最极端的恶行几乎可以抹去首先遭遇这种恶行的人的记忆，并让人适应它们……对西班牙低地国家的入侵违背了誓言之下公开作出的权利放弃；战争被带到了荷兰……；《尼姆维根和约》刚订立就被推翻了；这些行为不再被视做如同它们本身那么黑暗，因为它们已经被其他人更大的兽性所超越。粉饰这些丑行的真正秘密乃是要把更加难以比拟的丑行强加到别人身上……"

〔7〕"轶事的"在普罗柯比苏斯的查士丁尼和西奥多拉历史中等于是"未公布的"或"秘密的"。

〔8〕Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* Ⅱ, Ⅰ, i.

要的东西通常是由很小的理由决定的。因此有两种（书写）历史的法则，但是这二者不能在（书写）这两种历史时被平等地遵守：公开的历史书写法则是不说假话，（而）秘密的历史（书写法则）则是不忽略掉一切真实；前一（种）历史因此看起来不完整。但是这是事情的本质所要求的：正如在法律争议中，当事人及其律师会在法官面前使用很多论点，但这些并不会出现在他们所写的法案中，也不会留作记录——因为女人的吸引力和黄金的夺目通常要比法律和证词更加有力——因此很多事情也会在权威的法案和和约的借口中保持缄默，尤其是因为通常疏于观察的事实要比想象的更有影响力。因此有时一个被恶意记载或编造的评论会震颤一位国君、大臣的心，并在他们身上留下剧痛；由此产生隐藏的仇恨和报复的冲动，尽管隐藏在一直蠢蠢欲动的军旗下。伟大的革命常常是高贵的心灵引发的，目的是回击那些羞辱他们的言论。

通常如果国君某个晚上睡不好觉，因为他不太舒服的心智和生理状态之后他就会做出冲动的决定，很快就会有成千上万的人用鲜血凝成的不幸为其买单。通常女人滥用权力会促使丈夫或情人行动；大臣的个性经常会传给他们的君主。这里必须承认，正如在剧院中舞台机械不宜被人看见一样，如果人们总是观察历史真实的一面，历史有时也会失去自己美丽的部分；人们的印象中，英雄是基于孩子般的个性，或者因为一个女人的感情，甚至因为奴性的贪婪才会行动。真实情况是，我们正在阅读人类的行为，而不是上帝的行为；仍然有很多行动是靠智慧、勇气和谨慎采取的，这对于他们的荣耀和子孙的记录已经足够了。坏榜样最好一次次地被遗忘。因此人们一定不会轻信那些描述国君们幕后做的不光彩

事情——事情之所以被知道就是通过少数人的传播，（即使）那些了解事情的人也不愿意把它告诉给自己的后代。但是尽管人们很少相信奉承话，人们还总是随时准备好耳朵去倾听那些讽刺剧作家的话。有些历史学家习惯性地把人们写得比实际更坏；[9]然而人类的坏心肠和他们隐藏的对权势的妒忌赋予了这些作家权威，他们描写他们头脑中的臆想，仿佛他们在场一样。人们在此之外还可以补充民族感情，（这些）感情相互之间是充满敌意的。因此我要指出，总体而言，法国人相信许多关于查理五世、费迪南德国王们和菲利普国王们的传奇，我不知道是通过什么方式，但这些传奇已经通过（过分的）写作自由进入到历史当中了。接着德意志人和西班牙人自愿地相信所有这些诋毁路易十三的传奇，以及那些关于黎塞留和马萨林大臣的故事，这些几乎超出了人类恶行所能及的程度：然而，无论是前者，还是后两人，他们在（善与恶）两个极端上都既没有因无力而放弃又没有拼命去做到极致。那么，除非人们依赖伟人的证词或公开法案的文本，否则，历史就是相当不可信的。 169

3. 公开法案的合集因此就是历史最可信的部分了，它们传给后代的是犹如钱币和碑铭一样的事实。那么，印刷术的发明让人们可以更相信纸上的记载而不是石头或金属上的东西。实际上，尽管古代的和约和敕令被刻在了铜板徽章和石头上，但有多少需要必须被视为已丢失呢？阿伦德里亚尼铭

〔9〕 引自莱布尼茨的《知识人的艺术思考》（*Réflections sur l'Art de Connaitre les Hommes* 1708）："诚然完美的道德很少，但是极端的坏人也没有那么坏。马基雅维利曾经对此说过……"（In *Lettres de Leibniz*, ed. A. Foucher de Careil, Librairie Philosophique de Ladrange, Paris, 1854, p. 133.）

文（Arundeliani）或其他的大理石断片中含有多么少的内容呢？[10]但是简简单单的纸在印刷术发明之后就因为其方便性而成倍扩大使用。联盟协约、和约和特许令的合集因此成为一些支撑或支持整个历史建构的元素。因为在一个人争斗很久却毫无意义，并流淌了大量的鲜血之后，人们的外交技能已经枯竭，战争的果实就可以在和平中见到；并且看起来，每一方从战争和围攻中得到的，不如从和约的文本中得到的多。因此当人们一定要停止游戏时，数牌的人会告诉他们每个人赢了多少输了多少，直到这一刻，一切不再悬而未决。

4. 从这一点我们可以理解，在了解过去最重要的事件上，文献的合集对那些处理公共事务之人的重要性不亚于其对学者的重要性。实际上，那些将国家事务掌握在手中的人会在这些纪念物中发现可以模仿的榜样，以及愉快地辨识他们自己能力的方法，或者用自己的成功补充案例；还会发现适合国际法和公共用途的规则；最重要的将是能够从案例和权威的前人那里得到他们可以用来武装自己以供未来媾和之用，并在论争中捍卫自己观点的东西。外交官的报告中没有比关于过去的法案更多的东西了。我知道这种报告被视为珍宝，被国王的大臣当做预言查阅；尽管人们通常是用稀缺度来衡量价值的，但出版并不能带走其任何重要性。那么出于好奇心的驱使考虑这些问题的个人，就会在他们已经理解了这种文集的重要性之后将会有一种被引入档案室的印象，仿佛他们正置身在（国家）事务中间一样。我说这个不是因为我认为我们的所作所为有这么大的价值，而是因为我希望其他人会得到启示从而做得更好，有如对公众的服务。文献不

170

〔10〕希腊大理石铭文，后来因为阿伦德尔勋爵命令希尔顿出版这一铭文的拉丁本翻译而知名（*Marmora Arundelliana*，1699）。

仅体现人类世界的多元性，在里面战神和爱神充当民族的保护神，帝国通过胜利和联姻得以扩大，而且也可以从文献中观察到伟大事件自身渊源的开端。于是令人心仪之事莫过于被允许参加庄重的历史大事观察仪式，了解事物、规则、习俗或法律规范在几个世纪里的变化，以及惊讶于在前人的朴素与天真中，人类天赋与语言发生的变化。

5. 本书用最节省空间的形式凝聚了自身的用途，它会为政治的、历史的、普遍博学的艺术服务，但是首先（会帮助人们）理解民族法。我们已经说到过政治技艺：这些都隐藏在条约的形式之下，但是因为有历史注释和机智作者们的帮助，我们就会在最大程度上有醍醐灌顶之感。因此就会出现历史学家和文献合集互相体现和启发的事情。那些承担起处理公共问题并检验国君权利之人假如不依赖文本的话，就会发现历史有多么的不确定；从而得出结论，那些不依据文献而把道听途说视做创作基础的作者们，他们所写的历史场景是完全错误的……

11. 但是有必要指出更多关于本书对国际法和对自然法与国家法（关系）的作用：实际上标题《万民法法典》已经非常精准，因为它达到了这一目的。法的教义，来源于自然的界限之内，为研究人类提供了一个广阔的领域。但是法律和正义的含义，甚至在被许多出色的作家研究之后，仍然不够清晰。权利是一种道德可能性，而义务则是一种道德必要性。我说的道德的意思，对于一个好人来说等同于"本能"：因为正如一位罗马法学家所说，我们应该相信我们做不出违背良好道德的事情。[11]好人就是那些在理性允许范围内爱每

171

〔11〕 Taken from Book XVI of Papinian's *Quaestiones*, as cited in the *Digest* XXVIII, 7, 15.

个人的人。然后，正义这一美德规定了被希腊人称为“博爱”（φιλαυθρωπία）的那种情感，如果我没说错的话，它将是最好的定义，正如智者的博爱一样，也就是说，博爱跟从智慧的指引。从而，卡尼迪斯（Carneades）的论断——正义是最大的愚蠢[12]（因为正义要求我们考虑别人的利益而忽视自己的利益）——从一开始便无视了正义的定义。

博爱是一种普世的善良，善良是爱的习惯或愿意行善的习惯。那么爱就意味着欢喜别人的欢喜，或者，把别人的快乐转换成自己的快乐。理解了爱的同时也解决了神学一大难题：超然之爱无关希望、恐惧，不涉及任何与功利相关的问题，那么以什么方式能使超然之爱成为可能。[13]实际上，那些让我们欢喜的快乐转变成我们自己的快乐，因为让我们开心的事情自有让我们开心的理由。因为对美的思考本身就是一件让人快乐的事情，拉斐尔的画影响了可以理解它的多愁善感之人，尽管它没有带来物质上的好处，但观者在自己的心灵之眼中牢记住它，正如一件被爱之物一样；当美丽的事物本身足以带来快乐时，这种情感就超出了纯粹的爱。然而神圣的爱优于其他所有的爱，因为人们可以用最伟大的结果去爱上帝（*Deus cum maximo successu amari potest*），因为没有什么比上帝更为快乐，除了上帝没有什么更美或更值得快乐的东西可以被想象出来。并且因为他占有最至高无上的权力和智慧，他的快乐不会简单地成为我们的（如果我们聪明，也就是说，我们爱他），甚至是创造我们这件事本身。但是因为智慧应该会指引人们的博爱，所以有必要定义它（智

〔12〕 引自拉克坦提乌斯的《神圣机构》的摘要部分，第一章。

〔13〕 莱布尼茨经常在Fénelon和波舒埃之间论争超然之爱的本质的时候引用这一论点（1697）。

慧）。如果我们说智慧不过是快乐的科学本身，那么我认为我们最好能借用下人类已有的对智慧的定义。我们再一次回到了快乐的概念，但此处不是解释它的地方。

12. 现在从这一起点引出了自然权（*ius naturae*），自然权又分成三个等级：交互正义中的“自制权”（*ius strictum*）；分配正义中的公平（或用这个词较窄的含义，博爱）；以及最后普世正义中的虔诚或诚实：因此引出了最普遍共同为人所接受的权利原则——不要伤害别人，给每个人应得的，诚实地活着（或相当虔诚地活着）；正如我青年时期在一本小书《法学方法》（《新方法》，第71～75部分）曾经建议过的。[14]最低等级的权利或自制权的戒条是指没有人受伤害，所以任何人不让其拥有在国内进行法律诉讼的动机，也没有在国外发动战争的权利。从这里引出了被哲学家称为“交互”的正义，[15]以及格老秀斯称为法律诉求（*facultas*）的权利。[16]更高等级我称为公平，或者你们喜欢的话也可称之为博爱（这使用的是较窄的含义），我超出了自制权的严格程度从而（包含进）一些义务，这些义务被给予那些他们无法影响（法律）行动的基础进而催促我们实现它们的人，比如说感激或施舍——我们对此正如格老秀斯所说，有道德权利（*aptitudo*），而不是法律权利（*facultas*）。[17]并且正如最低等权利（原则）是不伤害别人，所以正义的中间程度就是向所有人施善，但是只能在合乎其身份的范围之内或仅仅给予其

172

〔14〕 莱布尼茨早年的一部作品，在第71～75部分讨论了这些问题（in Dutens Ⅳ，ⅲ，pp. 211－214）。

〔15〕 Cf. Aristotle，*Nicomachean Ethics*（1130b）.

〔16〕 Grotius，*De Jure Belli ac Pacis* Ⅰ，Ⅰ，4.

〔17〕 *Ibid.*

所应得，因为要做到对每个人都有利是不可能的。那么这里就是分配正义的领域，法律的戒条要求我们给予每个人应得之物。并且这里就是国家的政治法领域，它确保了臣民的快乐，并使那些只有道德权利的人可能获得法律权利；也就是说，他们变得可以要求别人也去做公平公正范围内的事情。权利的最低层次是除了特例，人们不计较每个人的差异，每个人都该被视做平等。但是现在在较高层次，美德成为衡量标准之一，因此特权、奖赏和惩罚就有了用武之地。色诺芬在小男孩居鲁士的例子中，很好地阐释了两种权利等级的差异[18]，小男孩居鲁士在实验中被选去评价另外两个男孩，在这两个男孩中，强壮的那个非常暴力地与另一个交换了衣服，因为他发现另一个人的衣服适合他，而他自己的衣服更适合另一个人。居鲁士支持强盗一方。但是他被老师叱责说，在这种情况下不是判定衣服最适合谁，而是应该找出衣服属于谁，他自己的判断方式只有在他自己拥有衣服要分发的时候或许更加适合使用。在我们处理事务时，公正本身要求严格的权利，或者人类的平等，除了当一个关于更大的善行的重要考虑要求我们不计较它时。但是人与人之间的尊重也应该有自己的位置，并不在于和别人交换东西时，而在于分配自己或公共的物品时。

173

13. 权利的最高等级，我称为诚实，或者更确切地称为虔诚。我已经说得这么多的东西只能在有限生命中的各种关系中得以解释。自制权生而带有保卫和平的原则；公正或博爱寻求更高层次的东西，（比如说）每个人尽可能地让别人获益的同时，他也可以从别人的快乐中增加自己的快乐。并

〔18〕 Xenophon，*Cyropaedia* Ⅰ，3，17；在格老秀斯的《战争与和平法》（Ⅰ，1，8）中被提及。

且，用一句话说，自制权避免悲惨，而较高的权利则趋向快乐，然而仅限于此生可能得到的快乐。但是我们应该认识到，此生本身和每一样让其可贵的东西都没有别人最大的益处重要，我们应该为了我们身边的人承受最大的痛苦：所有这些（仅仅）是哲学家用高贵的词汇教给我们的，[19]而不是被可靠的证据证明了的。因为尊严和荣耀以及我们心灵的快乐感如果考虑了道德这一我们在荣誉的名义下诉求的东西，就无疑是思想或心灵的善良，并且实际上是伟大的东西，但是这并不被每个（人）所接受，也不能战胜所有恶的苦楚，因为不是所有人都能同样被想象感动；尤其那些还没能适应美德思想或欣赏善良心灵之人，无论他们是否接受过自由的教育还是过着高贵的生活，或是受某种生活或某一宗派的律例约束。为了真正地用普适的证明方法来建立起这一观点：每一样值得尊敬的东西都是有用的，每一样低贱的东西都该被谴责，人们就必须假设灵魂的不死，以及上帝是宇宙的统治者。这样我们可以把所有人想象成生活在最完美的状态中，处在一个既不会用智慧欺骗也不会滥用权力的君主统治之下；他如此值得我们去爱，只有用快乐（本身）来为这样的主人服务。这样一来，为基督的缘故丧失灵魂生命的，必要重获灵魂生命。[20]神的恩典和权柄让所有权利成为事实（*omne ius in factum transeat*），并且（保证）没有人会受到伤害除了他　174

---

〔19〕 拉塔版的《单子论》中引用了一段莱布尼茨“要素平等法则”（*Iuris et Aequi Elementa*）中的段落，延伸了这一观点：“如果你已经非常仔细地聆听了西塞罗的宣言，代表政治对抗快感，你将会听到他那盛大的关于道德之美、低俗事物的丑态、良知在狂喜灵魂的深层之中与其和平共处、没有污点的盛名的好处、不朽的名称与荣光的狂欢的演说”（Latta，P. 292n.；original in Mollat，p. 30）。

〔20〕 Matthew 10. 39.

自己，好的行为不会得不到奖赏，恶行不会不受惩罚。因为，正如我们被基督神启示的，所有毛发皆可数，[21]甚至没有一滴水是无故施舍给口渴之人的；[22]在宇宙的国度中，一切都不会被忽视。正是在这个基础上，正义被称做是普遍的，包含了所有其他的美德；因为职责似乎并不考虑别人，正如比方说，不要滥用我们的身体或我们的财产，尽管这些超出了人类法律（的权力），但因为我们把自己和我们拥有的一切交托给上帝，所以职责仍然被自然法禁止，也就是说，被神圣君主的永恒法案例所禁止。现在，如果此事关国家的利益，那么到底多少事关宇宙的利益又没被人们滥用呢？所以正是从这里法律的最高戒律得到自己的力量，要求我们体面地生活（也就是说，虔敬地生活）。正是在这个意义上，有学识的人得以正确地认为，根据基督的教诲，在所有珍贵的东西之中，自然法和国家法（*ius naturae et gentium*）应该遵循基督的教诲，这就是 τὰ ἀυώτρα，最崇高之物，神圣的智慧之物。因此我认为我已经用一种最合适的方式，解读了（罗马法）的三条戒律，或者说正义的三个等级，并且暗示了自然法的起源。

14. 除了来源于上帝的永恒理性自然权（或法）之外，还有来自习俗或由统治者制定的自愿性权利。在国家之中，市民法（*ius civile*）实际上从拥有至高无上的权力的人那里得到力量；在国家之外，或在那些参与最高权力的人之中（或许这些人，甚至在同一个国家之中，也不止一人），则是民族自愿法的领域，该种法起源自人民的真诚共识。这没有必要总是得到所有人的统一；因为很多情况下，在印度被视

〔21〕 Luke 12. 7.

〔22〕 Matthew 10. 42.

做正确的东西在欧洲则是另一个样，甚至在我们中间也是随着时间而变迁，正如本书将要表明的那样……

15. 但是基督徒还有另外一个共同的纽带——圣经中的神圣成文法。在其中可以再加进被整个天主教会接受的经典和之后在西方被接受的教宗立法，国王和臣民都忠于这些法律。并且总体上，在19世纪的大分裂之后，人们似乎已经接受了很长时间的是（也并不是完全没有道理）必须考虑一种基督教的共同国家，其首领是神的事务中的教皇和世俗事务中的皇帝，他手中握有和古罗马皇帝一样大的权力，这权力对于基督教王国的共同利益，（没有偏见的条件下）维护国王的权利和诸侯的自由必不可少……

175

16. 我们已经认为我们的《法典》应该考虑进这些东西：涉及教皇和（大公）会议。这二者的权力看起来如此接近普世主义，以至于甚至那些拒绝了教皇审判的人还可以诉诸大公会议。人们有必要承认的是有时罗马教宗对经典和基督教教理的诉求显得非常有用；因为他们或是通过他们拥有的权威，或是通过教皇谴责引起的恐惧影响了国王，成为许多恶行的障碍物……但是因为即使人类最好的机构中也会有腐败，所以也会有教宗越权、滥用职权的事情发生……这些教士的滥用权威让事情变成最后那些要求太多的人也同时丢了他们本来拥有的对基督徒的正义与合宜。……

17. 那么，国际法的基础（*iuris fecialis inter gentes*）就和自然法的一样了，自然法的原则我在刚才已经说清楚了。在其基础之上建立了国际法的制度，它们根据时间和空间随时改变……在国际法之中占有了声望的人，代表了公共自由，从而他就不会受控于监视或任何人的权力，但是他必须拥有战争与联合的权力；尽管他可能受到对一位统治者义务的束

缚，并需要对他顺从、忠心或忠诚。[23]那么，如果他的权威足够大，人们就会同意称呼其为统治者，他将被称做一位君主或最高统治者；从中会引出被法语称做 *souveraineté* 和用拉丁文称做 *suprematus* 的法律，然而这些并不能排除最高统治者的存在，就像教会的权威不能排除修道院长的存在一样。那些在主权大国中非常重要，并占有最高统治权的人可以依赖足够的自由和权力并凭借军队或条约在国际事务中发挥影响。……在自由国家中，法律人被类比为和自然人一样，因为他拥有意志。如果后者没有被宪法规定为国家得出一个明确的意志，其形式就多少有些不合规律，这已经被最睿智的蒙赞巴诺（普芬道夫）恰当地解释过了，[24]正是通过他，这个问题才被充分阐释……

176

22. 但是如果我们不希望这一序言变成一本书的话，最好是在这里打住……

十二、论圣皮埃尔神父的作品（1715）

这三篇文字（两篇是在莱布尼茨死前写就的），既表明了他对

〔23〕 莱布尼茨关于主权国家的观点基本上与《法典》之中的一样，正如在《日耳曼尼亚的最高原则》（1677）中指出的那样；在二者之中，他认为主权国家涉及的不是绝对的独立和内在的最高权威，而是那些相对一个更高等级的属性。

〔24〕 莱布尼茨或许指的是普芬道夫三本研究政治“不规则”的书中的任何一本。在他的《自然法与万民法》第7卷第5章中，普芬道夫论道：“完美、规则的国家之基础要求在其中存在这样一个联盟，使每样东西……看起来就像它们本来那样，来源于一个灵魂。”在其一度风靡的《德意志帝国的地位》中，他讨论了帝国结构的不规则，称其为“扭曲”、“奇怪”，因为其缺少核心权力。在其《共和国的非常规调查》（*Disquisitio de Republica Irregulari*）第22部分中，他也得出了同样的结论，认为在德意志“公民纽带已经如此退化和松懈，以至于它几乎并不比一个（国际）系统中的联盟有力”。莱布尼茨头脑中想的是哪本书不是很明显。

基督教共和国复兴的愿望拥有持久不断的兴趣，也表明了他对这一计划有效实施的一种崭新的伤感幽默。在这封写给圣皮埃尔神父的信中，他满怀热情，甚至有些谄媚；在他的《永久和平计划》中，他更加批判，反对神父对德国历史知识的辩护，（再一次）提出让改革的教皇和帝国作为欧洲和平的基础。在给格里玛莱斯特的信中（1712），他则处在一种玩世不恭（但是严肃的）的情绪之中，指出他自己的“浪漫”不逊于圣皮埃尔的。（圣皮埃尔的书信和《评论》选自卡莱版；给格里玛莱斯特的书信，这里只收有部分，可见于杜腾的版本中。）

致圣皮埃尔神父的书信（1715 年 2 月）

我认为能够被您的计划接受是一件无上的荣幸的事，同时也深感荣幸于您能在一个关注全人类的问题上征询我的意见，其并不完全处在我的兴趣之外，因为我自小便已投身于 177 法学之中，尤其是对于民族的法律。瓦里格农先生的包裹早在我回家之前就已经抵达了汉诺威；在我回来之后，我非常的忙。但是我最终努力挤出时间来仔细阅读您的精彩著作。我发现（它非常）扎实、令人喜悦；并且在我理解了您的方法之后，我尤其欣赏您研究的多种反对意见方法，以及您回应它们时那清晰和直率的方式。人类只是缺少把自己从无限的邪恶中解救出来的意志力。如果五个或六个人想要这么做，他们可以结束西方的大分裂，把天主教会重新带回到良好的秩序当中。一位君主如果真的想要这么做就一定能够把自己的国家从灾难中解救出来。谢天谢地布鲁斯维克家族还不算完全失败；这场在我这个时代发生的灾难，在它的边境被止住了。一位君主也可以保卫自己的国家免于饥荒。但是，为

了让战争终止，另一位亨利四世[25]以及他那个时代的一些伟大诸侯们必须支持你的计划。邪恶之处在于很难把它推荐给伟大的诸侯。个人不敢抛开所有的限制不顾；我甚至担心小君主们不会敢于把它建议给大君主们。一位大臣或许在死亡时刻做这些，尤其是如果家族利益不让他把自己的政策带到坟里甚至更远处。但是让公众知晓（这些事）总归是一件好事；当人们至少会期望其实现时，有人或许会被他们感动。

Semper tibi pendeat hamus,
Quo minime retis gurgite piscis erit.（奥维德）[26]

现在没有大臣会希望向君主建议，让他放弃继承西班牙和印度（的王位）。战争权力和如此多的其他权力全都不知所措（*y ont perdu leur latin*）。逆境经常是阻碍人类快乐的敌人。让西班牙王位传给法兰西家族的愿望已经成了50年来战争的借口；恐怕再次占据它的愿望会继续祸害欧洲50年。帮178助皇帝把土耳其人赶出欧洲或许是一种制服邪恶的方式。但是这样一个计划将仍然会带来巨大的困难。

我的先生，鉴于你在准备一个更丰富的第三版，所以或

---

[25] 莱布尼茨指的是《亨利四世的伟大蓝图》，本书是这位国王的一位大臣萨利在1611年和1635年之间写的，其中包括了什么是亨利四世的保持欧洲联合、维护和平的计划。对这一伟大蓝图的出色分析可见于 *F. H. Hinsley* 的《权力与和平的诉求》（*Power and the Pursuit of Peace*, Cambridge University Press, 1964, pp. 24 ff.）。

[26] 奥维德《爱的艺术Ⅲ》（*Ars Amatoria*）的不完整引用，第425～426页：“暂且把钩悬挂；在此你至少相信会有人上钩”（Mogley's trans., Loeb Classical Library, p. 149）。

许你的作品最好能够进一步地用案例和历史加以修饰。论点已经无需添改了，但是这些修饰会为人提供一个入手之处。这就是拉默德瓦耶阁下（M. La Mothe de Vayer）时代的时尚。[27]今天的法国作家打着避免迂腐之气的幌子，摒弃了太多在作品中使用博学标志的习惯；因此他们不是活力无限而是死气沉沉。一个折中的方式将是像您的作品那样。但是如果这会掣肘太多，您就不必考虑它。但是我的评论或许能有的放矢。我祝福您，先生，我会满怀热情地像珍惜生命一样珍惜享受您劳动成果的殊荣。

G. W. L

关于圣皮埃尔神父"永久和平计划"的评论（1715）

这项有关欧洲永久和平的计划，我有幸让圣皮埃尔神父先生赏光寄给我，因为一段很长的间隔期，所以最近才收到；此后大量的问题阻止我尽早阅读它。最后，我仔细地阅读了它，并赞同这一观点：这项计划整体是可行的，它的执行会成为世界上最有用的事件之一。尽管我的认可不会有多大影响，但是我深知自己的感恩之心要求我不能隐藏它，并为了这位有如此美德的作者的快乐而添加了一些评论，他一定已经拥有了很多名声与决心，敢于并且能够成功地遏制一大群偏见和嘲弄的爆发。

在我很小的时候，我便接触了一本叫做《新大西岛》

[27] 福朗索瓦德拉默德瓦耶（Françios de La Mothe de Vayer，1588～1672），法国作家，尤其因其《雄辩的法兰西思考》（*Considérations sur l'Eloquence Française*）知名。

(*Nouveau Cynée*)[28]的书，其佚名作者建议主权国家和平地统治他们的国度，让他们的争论由一个建立起来的裁判所仲裁。但是我再也不知道如何找到这本书了，也不再能想起书中的任何细节了。

每个人都知道西尼亚斯（Cyneas）是国王皮拉斯（Pyrrhus）的莫逆之交，他建议国王立即安下心来（满足于他已有的一切），因为正如国王向其坦白的那样，只要国王征服了西西里、加拉布里亚、罗马和迦太基也就算完成了自己的目标。[29]

179

已故的恩斯特·黑森－莱茵堡侯爵[30]，在伟大的德意志（三十年）战争中出色地指挥了军队，在《威斯特伐利亚和约》签订之后，致力于宗教论证和良好知识。然后他放弃了新教，参与到神父瓦勒里安·马格尼[31]、卡普新和哈伯考恩[32]（奥格斯堡盟誓之后的一位出色的神学家）之间的

---

〔28〕《新大西岛》（*Le Nouveau Cynée*，1623），作者是艾默瑞克库斯（Emeric de Crucé），书中提出一个欧洲联邦系统带来和平的方式；为了分析可参考金斯利的《权力》（*Power*），第 20 页以下。

〔29〕或许是波依留的《诗体信》（*Épitre* I）（第 61～90 页）启发了莱布尼茨。在第 87～88 页，关键的一行，波依留写到：

Le conseil était sage et facile à gouter,
Pyrrhus vivait heureux s'il eut pu l'écouter.

即“议会是明智且易于理解的，彼胡斯若能听从它的意见，他就能生活得很幸福”。（ed. C. Boudhors，Société les Belles Lettres，Paris，1939.）

〔30〕恩斯特·冯·黑森－莱茵堡（Ernst Von Hesse－Rheinfels，1629～1693），改宗天主教者，其作品《天主教义》尝试着将天主教辩护为建立在纯粹理性之上的，他是莱布尼茨最重要的书信往来者。他们的信件收藏于罗姆洛的《宗教与政治事件未出版书信集》（*Ungedruckter Briefwechsel über Religiose und Politische Gegenstände*，法兰克福，1847 年）。

〔31〕马格尼（Valeriano Magni，1587～1661）被教皇乌尔班八世送到德国作传教士。

〔32〕彼得·哈伯考恩（Peter Haberkorn，1604～1676）被马修描述成“路德宗教义顽固的辩护者”。

争论中，在业余时间尝试因他的未知的旅行而出名的东西，并把这些东西用德语、法语和意大利语写进了他的一些作品中，他把这些作品出版后再送给自己的朋友们。最重要的一本书是用德语写的，名叫《天主教义》（*le Catholiqne Discret*），他在其中自由地辩论，并经常非常睿智地讨论神学中有争议的话题。但是因为这本书里面有一些微妙的点，所以他就此书与很少一些人进行了交流，并对其进行了删减，就变成了图书馆的架子上那些书的模样。在书中有一个计划很接近圣皮埃尔神父先生的计划；但是它并不在删节版中。

主权国家协会的裁判所应该建在卢瑟恩。而我很荣幸能在该地的一位王侯辞世前结识他，他让我参与进了他人生最后思考的问题，并给我一本相当珍贵的这本书的抄本。

但是我承认（法王）亨利四世的权威比其他人的更加有价值。并且尽管人们可以怀疑他更热衷推翻奥地利王室的统治而不是建立主权国家协会，[33]人们依然会发现在任何情况下，他都思考如何使这一计划成为可能；确切无疑的是，如果有权力的国君提出它，其他的就会欣然接受。但是我不知道小一些的国家的国君是否敢于主动向大国国君们提出来。 180

教皇曾经一度利用普世教会的宗教权威，做出一个与其非常相似的半成品。教皇格里高利四世，同意大利还有欧洲东西部一些主教一起，让教皇裁决虔诚者路易和他子孙如何分家。尼古拉斯一世在法律的庇护之下，宣称自己拥有同宗教会议一起的裁决权，并有权废黜东哥特王国的国王——洛塔尔；秃头查理——这位国君的叔叔支持教皇拥有权力从而

---

〔33〕这与卢梭在《永久和平批判》（*Jugement sur la Paix Perpetuelle*）中的结论很相似，见 Rousseau：*Political Writings*, ed. Vaughan（Blackwell, Oxford, 1962）, vol. Ⅰ, pp. 394－5.

扩大自己的利益。格里高利七世傲慢地假装自己也有这项权力，或许是一项超过了亨利四世皇帝的更大的权力；乌尔班二世，他在维克托三世之后的继承人尽管是间接地通过提供对抗异教徒的海外供给，但仍践行了这一作为普世教会的世俗事务实际执行者的（权利）。人们可以看出教皇超出了精神领袖的地位，并且皇帝或罗马帝国的国王超越了作为世俗首领的权力，正如我们在《金玺诏书》中说的，他们成了普世教会或基督教社会的世俗首领，皇帝成为天生的领袖。这就像是几个世纪以来拉丁基督教徒们中间坚持的法律，以及法学家们关于这个基础的争论；有人会在我的《万民法法典》（1693）中看到这些例子，以及我在前言中有关于此的一些思考。

法兰西国王们所受的待遇要比其他人所受的更温和，因为教皇对他们有更大的需求。在康斯坦丁大会上（1414～1418），有人提议应该给予社会更多一些的形式，（进而有助于）处理国家间的事务。同时因为那时候没有教皇，皇帝西吉斯孟当选为基督教社会的领袖。人们还采取了一些办法经常召开这样的会议。但是这位本来应该利用这些会议来实践、扩大自己权威的教皇，没有尼古拉斯一世或格里高利七世的品质，他反对这点，担心让自己受到谴责。这就是他们堕落的开始。人们也可以看到，在这稍后，一些非常坏的教皇很难再保有他们祖先的权威。两个敌对家族的兴起也伴随着法律制度的重新确立。最终西方的一场巨大宗教改革彻底地改变了一切秩序，造成了分裂，说古条顿语的民族中很大一部分从最早说拉丁语的民族中分裂出来。

然而，我相信，如果曾有过因智慧和美德而身负盛名的教皇，并想要遵守康斯坦丁大会中提出的方式，他们就本可

以改掉恶习，阻止暴乱，维护甚至推动基督教社会的进步。

181 甚至在现在人们仍然也可以说皇帝拥有一些引领基督教社会的权利，这正是他的位置给予他的——还要加上他（比仅仅是国王）的身份优越性。所以我相信立即摧毁罗马帝国皇帝的权利是不正确或不合适的，这种权利已经绵延了如此之多的世纪。查理六世正好有查理五世一样多的权利，在罗马接受了帝国的皇冠，使自己成为伦巴第国王和那些地区的罗马帝国皇帝；他没有丢失一项查理五世拥有过的权利；他甚至拥有更多。法学家们知道，如果人们该践行权利的时候没有表现出来；人们并不会丢掉自己的权利甚至也不会丢失对权利的占有，人们也没有义务展示它们，直到那些践行这些权利的人希望放弃它们。因此既然圣皮埃尔神父先生已经给我们提出了两项基督教社会的方案，一项是皇帝和帝国组成了一个成员；一项是帝国被摧毁，皇帝在其中仅仅作为一个世袭国家（奥地利）的国王拥有发言权，选侯们每人有一票，我必须要支持前一个。正义本身也会青睐这一计划。根据圣皮埃尔神父先生的原则，基督教社会应该保持现状。因为萨瓦大公和德意志皮德蒙特公国把帝国抬升到相当于德意志任何一个公国的程度，我不敢想象人们如何能够正义地分开它们，并凭借一个不同于帝国的选票把它们变成基督教社会里面一个分开的成员。现在没有必要讨论其他相似的情景；比如说，确切无疑的是考兰大公和但泽共和国是波兰的附属国，除非波兰同意，否则不能根据正义的原则把它们分割出去。

圣皮埃尔神父先生把帝国当成一个基督教社会的模型，这一点在我看来是正确的。但是存在这样的差异：在将会遵

守其计划的（社会中），不能允许有反对主权国的抱怨；[34]相反，在帝国，臣民可以反对诸侯或反对他们的官员。也有182 一些其他的重要区别：比如说，在帝国法庭（*Kammer*）的裁判所，裁判人或法官不依赖诸侯们和任命他们的国家的建议：他们只有不得不遵照良知的推动力。而不是，根据这项计划，基督教议会的代表要遵守他们主子的建议；同时，他们会因为他们的随意判决而被解职。但是帝国法庭的裁判人不再遵从任命他们的选侯、诸侯和社团的意见。恰恰相反，在帝国和巡回议会，代表完全听从他们主人的命令。与此相反，英国议会的下院中，议员不依赖任命他们的郡或堡，不接受任何对自己任命的废除，只遵照自己的良心，就像帝国的裁判人一样。正如圣皮埃尔神父先生认为的那样，帝国统一的缺点不在于皇帝有太多的权力，而在于皇帝作为皇帝拥有的权力还不够。因为帝国几乎没有福利是不可剥夺或忽略的，并且议会的决定，以及（帝国）裁判所的决定在执行时都有很大阻力，因为他们对抗的是强权。

似乎他认为德意志联盟是从一些条约开始的。但是这与历史并不符。在德意志卡洛琳家族统治时期，已经有了大量的公爵和世袭的封建主；但是几乎仍然没有世袭的公爵统治整个省份。这些统治者指挥军队，他们都出身于最上层的贵族阶层，他们的选拔标准就是美德。然而国王根本就不是独

〔34〕 这似乎是预见到了圣西门对神父计划的批评，在其《改组欧洲社会》（*De la Réorganisation de la Société Européenne*，1814）第3章中，圣西门指出，圣皮埃尔计划的影响将是“在欧洲，让一切的秩序都永远保持其在建立时的样子”。这一点，圣西门说将会“让主权国的权力对人们更加有威慑力从而加剧权力的滥用”，通过“剥夺后者的每项对抗暴君的权利”。他总结道：神父的计划“或许不过就是一个诸侯之间维持独裁权力的互惠协定”。圣西门当然要比莱布尼茨走得更远。

裁的；所有重要的问题都是在巡回议会中决定的，几乎就像今天的波兰一样。但是通过世袭或王室青睐，少数的郡和封地逐渐地被一个人得到，尤其是当他们与王室结盟的时候。现在查理曼大帝的后代在德国已经绝迹了，那些继承了王权的人也被要求支持那些上述提到的公爵和他们的同类；这样公爵和大侯爵慢慢地变成了准世袭的，小贵族的一大部分效忠大封臣，从而被强制要求附属在他们的旗下。皇帝保持了几个世纪的绝对权力。大国的封君不仅是皇帝的封臣，而且当他（皇帝）来到行省，他在那里就有所有在巡回议会中实行的全权，在那里小贵族有权和大贵族一样发言。并且陪着皇帝一起来的其他省份的统治者向皇帝献殷勤，也会干涉（省里的事务），就像那些省份（自己的主人一样）。最重要的是，作为信仰的委托人和一定程度上法律的委托人，主教和皇家的牧师拥有大量的信誉。其他的贵族，作为军人，很少有文化。一切就这样发展着直到大空位时期，也就是说直到皇帝从士瓦本家族中没落之后。然而贵族和城市必须结成同盟从而保持公共和平。这一点在我出版的我的《万民法法典》一书中有提及，但是从未有一个大范围的（同盟）。也就在这时，城市开始参与进政府。但是每一个（地区统治者）都让自己在领土内几乎成为独裁者，并把在此之前从未认可的帝国土地分割给自己的子孙。哈布斯堡的鲁道夫并没有疏于重建作为领导人的权威，但是帝国没有保持在他的家族之中。无能的统治者、家族的走马灯般更替，无序、无知让帝国陷入了完全无序的危险当中，直到转交到哈布斯堡家族手里，直到弗里德里希三世统治下，直到马克西米安一世和查理五世统治下，通过巡回议会居中调停，其形式得以保持，那些制定了威斯特法利亚和约的人将其加以补充。

183

在法国，如果卡佩王朝灭亡了，如果王权从一个家族传给另一个家族，如果伟大的家族得以存活，那么法兰西在今天明显会成为和德国一样的实体，尽管它从未能够拥有一个形成它的简单的联盟合约，正如德意志也从未存在过（这样的合约）。

致格里玛莱斯特的第二封信：关于圣皮埃尔神父“永久和平计划”（1712 年 6 月）

我看过圣皮埃尔先生维持欧洲永久和平的计划。我想起墓地里面的一个叫“万世大同”（*Pax perpetua*）的设施；死者长已矣，但是生者仿佛更是讽刺；最有实力者并不尊重裁判所。这些绅士很有必要捐赠一份“资产者存款”（*caution bourgeoise*）或裁判所银行储蓄金，比方说，法国的国王捐献 1 亿埃居(*écus*)*，英国国王按比例缴纳，这样一来裁判所的判决就会用他们自己的钱来执行，以防其抵赖。我不知道圣皮埃尔神父先生是否（阅读）过一本叫做《新大西岛》[35]的书，这本书已经出版了三十多年了，其作者没有透露真实姓名，并向诸侯推荐西尼亚斯给皮拉斯的设计，（即）更喜欢他们的宁静和舒适而不是雄心，同时建议这样一个共同的裁判所。我想起来，一位睿智的古代侯爵，（此人我认识，是恩斯特·冯·黑森-莱茵堡[36]），写了一段类似这样的对话，并希望瑞士的卢瑟恩（Lucerne）成为裁判所的所在地。至于我，我更倾向在罗马建立裁判所，并且让教皇成为主席，

184

* 埃居为法国古货币一种。

〔35〕 See p. 178, n. 2.

〔36〕 See p. 179, n. 2.

正如之前他在基督教诸侯之间充当的法官角色那样。但是同时教士必须重拾起旧权威，以及一个能让国王和王国颤抖的裁判权和开除教籍权，就像尼古拉斯一世和格里高利七世时那样。这里有一个和圣皮埃尔神父先生的计划一样容易实现的计划：既然撰写浪漫小说是被允许的，那为什么我们会认为那些能够唤起我们黄金时代记忆的小说不好呢？

185

第六部分　政治书信

十三、恩斯特·黑森-莱茵堡侯爵、波舒埃及托马斯·伯纳特的书信节选

接下来这段摘录自莱布尼茨在1683年到1712年间所写的7封书信，可以让我们对于他的政治兴趣广度有所感受。他跟恩斯特侯爵主要探讨了他关于对统治者“抗拒权”的观点，认为通常来说这种反抗是非正义的，几乎总是不明智的；他给波舒埃的建议主要是在改革后（宽容）的基督教会领导下重组“基督教共和国”；他对托马斯·伯纳特提供了他完整的关于宪政政府以及自然精英的论述，并做出了很有特点的关于共和国对（像牛顿一样）伟大科学家责任的论述，以及对于法国人的入侵和遏制其入侵的可能办法。（致侯爵的信可见于洛梅尔的《莱布尼茨与恩斯特·冯·黑森-莱茵堡》；致波舒埃的书信在卡莱版的第1卷和第2卷；致伯尔纳的书信保存在格哈特的第3卷中。）

致恩斯特·黑森-莱茵堡侯爵 有关绝对权力和反抗的两封书信（1683~1691）

1. 关于拥有世袭和独裁诸侯是好是坏这个问题可以在几个意义上谈论——第一，是否人民有义务效忠他；第二，是

否诸侯可以发自良心宣称一个权利并实践它，假设这项权利是从他先祖那里传下来的；第三，根据第一和第二项意义，人们是否只是会问什么形式的政府会是最好的、最服从教会精神的。至于第一个，我相信我们的陛下和其他人都会同意并认为人民有义务服从或忍受，一个人一旦反抗就构成犯罪，这似乎符合教会精神，同样也适用于纯粹的政治；通常来说叛乱要比坏政府更加危险。确实，普遍规则总会有例外。格老秀斯认为，如果暴君的行动明显会毁掉国家时，人们可以反对他；[1]但是仍然有必要温和地采取行动。……至于诸侯的良心，人们会说不是权力而是滥用权力更应该被谴责，哪怕仅是谴责还不够。尽管诸侯可能是有德行的，但是如果他不能对继承人负有责任，人们会说他建立并保持权力是错误的，这权力太容易在他人手中滋生腐败，也可能是毁灭性的。除了奥利略把帝国交给了儿子（科莫迪乌斯）这一行为之外，他没受到任何指责，而他的儿子根本不配得到帝国。诚然诸侯可以把对未来诸侯的教育放在重要的位置，但是没有理由对此完全依赖；因此，如果在我们的时代我们见证了暴君和罗马其他时代的皇帝巨兽堪有一比，那我会站出来反对绝对权威。但是今天没有诸侯如此败坏，所以最好是顺从其统治而不是转而追求民主。这就是为什么每件事都导致了让人愤怒的问题，在其中政府的形式是最好的。人们希望最有权力的总是最有智慧的，或者最有智慧的总是最有权力的。但是人类的智慧相当有限，通常最伟大的心灵总是犯下最大的错误。而且智慧总是不容易被识别出来；有犯错误的智者，

186

〔1〕 Grotius, *De Jure Belli ac Pacis.*

同样也会有犯错误的莽夫。人们对拥有高贵出身之人会心存敬畏，而不会对高尚的品德心存敬畏，从而我相信选举出的王国最容易出问题，这早已被人们认识到了；因为即使在这些王国里面，人们只要可以就会要求保住（世袭）继承的地位。人们也会看到诸侯们被束缚了手脚也不总是件好事，因为这不能让他们尽快地满足国家的需求。如果英格兰国王在其王国中拥有和法兰西国王在自己王国中一样大的权力，我相信他早就会反对法国的进步，欧洲也不会处在自己所处的尴尬处境了。北部的民众通过经验认识到了把国王放在议会的监视之下对他们的帮助有多么微乎其微，他们拥有 50 位国王而不是 1 位国王，他们发现最好从这项桎梏之中将其释放出来。但是另一方面，阁下您非常睿智地评论道，独裁君主在发起战争中行动最快，我愿意承认对于保持普遍和平最好的办法是让所有人都被权力受到三级议会限制的人来统治。因为当一个好战之民族或伟大的王国拥有独裁的君主，邻近国家那些被没有绝对权力的君主所统治的人就处在危险之中，187 并且不得不给自己君主同样的权力来对抗（外国的）伟业。然而好的君主，无论其有什么权力，总会铭记，他们在上帝眼中从来都不是其国家的所有者，甚至都不是监管人，而是上帝财产的简单管理者；他们不是领导别人的野兽，而是上帝救赎回来的对其来说最珍贵的灵魂；上帝将会要求他们提出严谨的理由，并且非正义战争总是可能发生的最严重的犯罪。

2. 至于臣民是否可以反抗主权权力，以及在什么情境下可以反抗这个问题，我强烈赞同格老秀斯的观点，我相信作为统治者，反抗应被禁止。因为通常而言，反抗的邪恶要比人们宣称将要弥补的更大。我不完全赞同巴勒莫（Bel-

larmine）的观点，[2]如果他相信早期教会的基督徒有权驱赶异端执政官的话；所有古代基督教会都持有另一种观点，我很震惊的是这位主教竟敢坚持相反的观点。最好的（事情）是站在消极顺从一边，这意味着臣民实际上没有义务行动或顺从那些对其非正义地发号施令的执政官，而且他们应该尽可能地忍受已发生在自己身上的非正义行为。这也是对教会与世俗权威施加限制的真正且唯一方式；教会拥有利用灵魂武器、限制邪恶、开除不忠之人教籍、禁止基督徒作恶的权利。但是她不能授权臣民打着异端、不忠或暴君的借口对抗其领主的行为。而当主权权力被分割时，这就另当别论了；我是在立论而不是在假设，我不赞同托马斯·霍布斯的观点，他过分强调了一些东西，他认为主权权力是不可分割的；我也仍然赞同格老秀斯的观点，人们在一些情形下可以反抗暴君，比如当他成为一个似乎已经宣布要毁灭共和国的禽兽时。[3]这就有点像人们尤其是有贵族血统的人想象出所有的臣民都和国王坐在一条船上，并且国王拥有想要把它打翻的邪恶计划；我确切地相信人们有权阻止他，如果没有别的办法可行，甚至可以杀了他。但是如果可以宽恕的话，人们必须宽恕他。人们必须像对待野人一样来对待他……但是我认为最完美的状况是能够不反抗地忍受，[4]并且正因为这样，人们必须尽可能地给出建议——人类被给予的暴力已经足够多了。 188

---

〔2〕 R. Bellarmine, *Apologia* Ⅳ, and *Pro Juramente Fidelitatis.*

〔3〕 Grotius, *De Jure Belli ac Pacis.*

〔4〕 But cf. Leibniz' Monadology, props. 49 ~ 50，在其中，苦难被视为不完美。在这里，形而上学和基督教意义上的“灾难”让莱布尼茨陷入了困境。

关于联合重建天主教会致波舒埃两封书信的节选（1692～1699）

1. 阁下：

我迫不急待地想回复您的书信，（这封信）充满了善意，因为就在我收到它的那一天之后我想起了一个重要的例子，这个例子可以作为联合（天主教和新教势力）的契机。你拥有世界上的所有理由去说，人们最起码不能把这件事想得那么容易。因为其本质和环境，我承认这件事很困难，而我也从未奢想过这么一项伟大事业会有一丝一毫的简单。但是首先这是个建设中的问题，这个问题是可能的也是可被允许的。现在，所有已经完成的和那些被教会所许可的案例都是可行的；新教教派似乎如此强大以至于人们必须为其竭尽所能。波西米亚的加里斯丁教会没有这么（强大）；然而你看，借助我在这里附上的巴塞尔会议书信，（教会）在将其带回的过程中搁置了一份康斯坦丁会议与此有关的臭名昭著的敕令；也就是说，那个决定了（圣餐）种类的使用情况的敕令并不是所有虔诚之人所必需的。加里斯丁教徒根本不承认康斯坦丁会议的权威，一丁点都不赞成其决议，教皇尤金和巴塞尔会议把这一决议传递了下去，没有要求人们全部服从，但是把这个问题交给了教会未来新一轮的决定来解决。他们只是放下了这一情况，也就是说重新联合起来的加里斯丁教徒不得不相信“共存”，或者基督耶稣存在于每种圣餐种类之中，最后（只有）一种圣餐的圣餐仪式是完整与有效的，也就是说，并未被要求相信它是合法的。巴塞尔会议的代表人员同那些波西米亚和摩拉维亚的加里斯丁教会的代表签订的协定

被巴塞尔会议批准通过。教皇尤金通过给波西米亚人的一封书信让自己的喜悦被广为知晓；然后在很久之后，列奥五世宣布他接纳他们，并且费迪南教会也承诺保护他们。但是这只是涉及了一小部分人；仅仅基斯卡一个人[5]就可以让他们变强大；仅仅普洛柯比乌斯一个人就可以通过自己的勇敢保护他们：（但实际上）没有一个国君或主权国家，也没有一个主教或大主教参与进去。（然而）现在，本质上是整个欧洲的北方都在反对欧洲的南方；很大一部分日耳曼尼亚人中都在反对拉丁人；因为欧洲可以被分拆成四种最主要的语言：希腊语、拉丁语、日耳曼语和斯拉夫语。希腊人、拉丁人和日耳曼人是教会之中三个最大的组成部分，（而）斯拉夫人被其他人分割了；因为法国人、意大利人、西班牙人（和）葡萄牙人是拉丁人和罗马（天主教徒），英国人、苏格兰人、荷兰人（和瑞典人）是日耳曼人和新教徒，（而）波兰人、波西米亚人和俄国人或者说莫斯科威特人是斯拉夫人——莫斯科威特人与其他使用同一种语言的民族都从属于奥斯曼人，他们中很大一部分被波兰人统治，仅次于希腊人。

189

阁下，请您判断一下日耳曼语区数量较大的一部分人是否至少应该得到如同他们对波西米亚人表现出的那么大的包容性。我恳求您好好思考这个问题，告诉我您的感受。难道对罗马人和共同利益而言，更好的结果不是赢得更多的国家吗？尽管人们会在一些问题上处于反对状态——因为事实上那些困难仍然没有比在罗马教会内部宽容的那些多，比如说关于上帝之爱的必要性问题，以及关于可能性的问题，何必要在罗马和法国之间做出那么大的区分呢？然而如果这个问

〔5〕J. 基斯卡（约1380～1424），波西米亚的胡思特军队长官，在1420年击败了西吉斯孟皇帝。

题被像它应该被对待的那样的方式对待，我相信新教徒会有那么一天能够解释他们关于教旨的观点，会比最初（看起来那样）更加讨人喜欢，尤其是如果他们看见了对于被承认的暴政的有效改革方案的真正狂热，尤其是关于信仰的那部分。实际上我基本上被说服了，我认为在实践中要比在教条中有更多的难题（待解决）。

2. 阁下，您会想起，人们广泛地认为有必要结合三种方式从而达到和平的再统一。首先是关于某种争论的阐述（exposition）方法，通过表明当人们相互理解得很好的时候，就可能达成一致。尽管争论经常被当做真实的并引起了大量的争吵和恶行的发生，但这些争论本质上只是言辞上的……第二种方法叫延迟（deference），即一方对另一方做出让步并在特定事项上答应它一些事。如果这些是教条，那就只能用确凿的证据来证明，但是我们现在不打算进入这个问题。如果它们是习俗，人们可以且必须时常对彼此让步，从而实现看起来对于启蒙与和平最好的结果。我们相信我们的（神学）博士可以在一些彼此接受的教条上让步，您的也（可以）。但是问题是这些教条在任何一方都不是广泛地建立或被接受的。并且我们也都认为人必须尽快地回到可见教会的等级制度和管理之中来，承认其牧首的领导，并在合理的范围内服从广泛流行在（天主教）一边的启蒙习惯：正如我们认为的那样，那些只在一些地区公开建立的非常好的关系，尤其是那些和崇拜偶像有关的——在您那边即使最智慧的人也是反对这点的，有时甚至被规章所禁止。而且与新教徒再度联合的可能对于您的党派之中那些有权威且善意之人也是大有裨益的（在其中我把狂热的教皇也算进去了，正如他本来就应该被算进去一样），只要他们意识到罗马的教廷曾被他们在

190

根特会议上的阴谋所迷惑，也就是说，一些教会陋习的出现——那些为自由所不允许的，那些还留在我们这一边的，将会贡献很多，并且将似乎是最寻常不过的，希腊人、马龙派教徒和其他东方教会中与罗马教廷和解者，教会仍会保留他们的仪式，因为佛罗伦萨会议许可了这一点。

第三个方法是漠视（abstraction）或搁置（suspension），或者说是忽略（*en faisant abstraction de*）那些我们不可能统一的论点，或那些我们不可能很快达成一致的论点，通过把它们搁置一边，要么永久搁置直到其再也不发挥作用，或者等到未来的宗教会议再做决定。在某些可允许的案例中这种方式一定会得到双方的协助，从而缩短其长度。因为我们认为作为整体和解的基础，放下架子很有必要，尽可能地做出最大努力，并不伤害其良知，通过表现出对其他人在不冒犯上帝的范围内最大限度的义务：为了在他可行的范围内推动联合这一伟大事业，（为了）避免像分裂那样带来诸多严重恶行，即成千上万的冤魂哭泣，基督徒的鲜血血流成河，更不用说那些教会分裂造成的种种惨剧，而且只要不停止还会继续制造惨剧。那么人人可能在单一等级之下重新联合起来，191 甚至是在所有通常在您一方一贯所坚持的教旨都能达成一致，或者所有您一方所不能允许的陋规都能得到纠正：倘若每个人都采取了再度联合的初始阶段被认可的特定基本的措施。

致托马斯·伯纳特三封书信的节选（1699~1712）

1. 哈克曼先生告诉我他获得了和牛顿先生一起交谈的机会，这真是荣幸。牛顿先生向哈克曼先生展示了他的作品，但却告诉哈克曼先生说他不想很快出版；先生我恳求您，如

果您在伦敦并且他也在的话，能够代表我为了公众的利益担当我的大使。您知道的先生，我的原则从来是把公众利益放在一切事物之上的，甚至高于荣耀和金钱；我相信牛顿先生这样伟大的人也一定会这么想。一个人越是坚定，他就越会有这种特质，这是高贵之人的伟大原则，甚至也是正义和真正信仰的原则；因为贡献公共利益和上帝荣耀其实是一件事。整个人类种族的目标似乎首要的应该是知识，以及发展上帝的奇迹，正因为这点，上帝赐予了人类整个全球帝国。并且，牛顿先生作为这个世界上的众多人员中之一员可以贡献良多，让他被一些鸡零狗碎的事分心这几乎就是犯罪。他的天才越是伟大，他的责任也就越大。因为在我看来，像阿基米德、伽利略、卡普勒、笛卡尔、惠更斯和牛顿这样的人在有关人类种族的伟大目标上要比伟大的军事人员更加重要，并且至少他们和那些尊贵的立法者是平等的，后者的目标是领导人们向善、向坚定。政治的目的除了美德之外就是保持丰富，从而人类就会在一个更好的位置上和谐地为那些坚定的知识（目的）而奋斗，这会让万能的造物主更加被崇拜、更被热爱。许多人可以通过美化物质的经验来为此做出贡献，但是那些可以从他们身上获利的人们，比如推动科学这一伟大建筑的进步的牛顿先生，以及那些可以解读其内心之人，可以这么说，包括上帝的私人教会（成员），所有人都只是在为他们服务。因此当人们拥有了这样的一些人，他们要比人们想的还稀有，人们就可以从中尽可能地获利……

我还没有足够的空闲读完那本《政府论两篇》，该书旨在反对菲尔默先生的观点。但是我在书中的推理部分看出了正义和确定性。然而，或许有些段落需要做更充分的阅读和讨论，比如其中那个被称做自然状态的部分和人权平等的段

192

落。如果所有人都有同样的（自然）优势，那么这种平等是显而易见的，但事实绝非如此，似乎亚里士多德要比霍布斯先生更为准确。如果一群人发现自己正处在一片广阔海域中的一条小船上，无论从理性还是从自然判断，即使再顺从也不会出现让那些毫无航海知识的人来做舵手的情况；可见，按照自然理性，政府应属于智者。但是人类本性的不完美让人们不能听命于理性，这逼迫着最智慧的人动用强力和狡黠来建立某种宽容的秩序，在其中，神意本身也有所干预。但是当（某种）秩序已经建立起来，人们在没有极端必要的情况下或没有弄清楚其后果会危及公共安全的情况下就不该推翻这个政府，这种方式才不会引发更严重的恶行出现。

既然（英吉利）议会已经通过做出区分来决定关于常备军的问题，即保留一部分军队，同时解散其余军队，所以没有必要再让个人插手来处理此事。如果上帝很长时间保留了西班牙国王〔6〕，那么就不会存在直接的危险。政治学的基本问题不应该被当做形而上学问题那样来处理，不应该用精确的陈述来处理。伟大的罗马共和国和迦太基共和国曾不停地在边境作战；并不是战争而是道德的腐化摧毁了罗马的自由。在我们的时代，低地国家联省共和国已经在几乎持续了80年的战争中保住了自由。但是我们必须承认由在国内拥有大量权力的世袭君主领导的雇佣兵可以成为推翻法律的巨型工具。但是我们必须同时考虑到要是解散了军队对于力量强大并持续武装自己的强邻（法国）压境是多么危险，居于首要地位的是某些危机情况，比如说在西班牙每个人都担心发生的革命。因此人们必须熟练地权衡哪一方面危险更加紧迫。

〔6〕 查理二世。

如果没有英雄般的君主，或者像现在这位国王（威廉三世）一样被解除了专制权力，并且如果没有像西班牙革命那样紧急的外在危险，人们可以说议会仍会保留很多军队。但是如果外部危险增加了，每个人都会说还不够；人们必须谨记议会会把一切尽快恢复秩序，并且人们一定会希望这能及时完成。还应该考虑到的是外部危险是内部（自由）的保护伞，可以把国家的牧首从考虑让自己成为独裁君主的过程中摆脱出来，因为内部的无序对他来说可能是致命的。因此我认为处在现有国王的统治之下的英吉利民族与过去相比从未这么恐惧过失去，稍弱一些是恐惧拥有——除了现在人们一定是在担心自己在灵魂的堕落中成为自己堕落的灵魂之下情感的奴隶（这正在开始统治整个欧洲）而不是担心处在专制君主统治之下。总之一句话：人们一定会在当下恐惧放纵胜过恐惧自由的敌人。

193

2. 有关形成共同体（共和国，*républiques*）教旨的政治科学最终目标必须是促进理性王国的繁荣。君主政治的最终目标是让有杰出智慧与品德的英雄执政……贵族政治的最终目标是让最睿智、最专业的人提供管理，民主政治的最终目标是让所有人在什么对他们有利的问题上达成共识。但是如果我们能够同时兼有此三者：伟大的英雄、睿智的议员和非常理性的市民，那么就能够组成一个三种形式的混合体。[7]专制权力是直接悖逆理性帝国之物。但是人们必须认识到专制权力不仅在国王那里会见到，在暴民那里也可以见到，在那时，阴谋和仇恨就会战胜理性，这在裁判庭和公共协商会议中都会发生。用少数服从多数式的投票——无论是公开的

〔7〕 Cf. Aristotle, *Politics* Ⅳ, 9; Cicero, *De Republica* Ⅰ, XIV.

还是秘密的——的弥补办法还不足以制止这些暴行。选举是一种对付阴谋的方式，很容易确保每个人在投票时不被坏行为沾染。但是它也有自己的不便之处——每个（选民）可以遵从（自己的）意愿和邪恶计划，而毫不担心被发现，也不用受到服从理性的限制。因此人们一定要思考世俗法如何能够既限制君主，又限制议员和法官。

哈林顿先生，在他的《大洋国》（*Oceana*）中旨在推行一种最好的共和国的形式。我仍然没看过他的书，但是从一些可见的摘录中我很怀疑他是否有足够洞穿力看到这个重要问题的本质。我只是发现他很正确地推荐了联合省的政府形式，（在该形式中）人们在国家问题上用理性很好地管理着自己。[在其他（理性）中间其之所以会如此乃是因为他们并不盲目地遵循多数人投票（的原则），而是将其与所谓的“友好地服从问题”混合（composition amiable）]。这是一种处理人际问题的方式，有人试着（只是）通过劝服的力量来领导另一个人。但是因为这种方式很局限，对于顽固暴躁之人完全无效，有人就发明了行之有效的法律来限制无知、感情用事、邪恶将会产生的诸多暴行。 194

阻止宫廷通过贿选来践行自己的专制权力是不够的；人们必须同时认识到那些意欲毫无理由地反对良好建议的专制权力也必须受到限制；否则自由一旦演变成肆无忌惮就会消失，并再次陷入专制权力，无论是被外国的还是本国的；因为同样可以肯定的是国王的专制权力要比公民的放纵更为持久，没有什么要比这种无政府状态更容易导致暴政。尤其是当先，那些（道德）错误在国家行为中变得尤为危险，因为波旁家族的权力日益扩大，已经到了为所欲为的程度……先生，我对您所说的关于自由在放纵之下可能带来的危险这部

分内容，只是从我的反思和我对自由的真情实感中来，这是人类本性中最珍贵的仅次于理性的财富；自由，正如我在其他场合对您说的那样，是只遵循理性的力量——这一定义在神学中也同样有效。

3. 那些认为法兰西足以被推翻的人（要么）就是相当无知，要么就是不怀好意。我们已经见证了在英国（从大陆）退出之后，法兰西的优势（地位），正如其在法兰西一样，当波旁家族已经成为西班牙和印度的和平占有者，人性化一点地说这就意味着，不可抗拒；如果其有英格兰的支持，那么它就会吞并英格兰和（欧洲其他部分）。把我们的安全建立在“波旁王室将会为其而战之上”是荒谬的；如果他们很有智慧，他们就不会这么做，他们将会是欧洲的仲裁者。我们一定要把自己的安全建立在假设别人是傻子这个基础之上吗？法兰西和西班牙的王冠还不配戴在两个人的头上；足够危险的是有两个人的真实兴趣是要达成相互之间的协议，别人都对他们唯命是从。每一样他们对英格兰的让步都是微弱且可忽略不计的。上帝啊，请您永远不要让他们涉足英格兰，这在他们和平之后是很容易实现的；他们和他们的党派似乎只是等待着看到荷兰被肢解，并发出攻击。

195 人性一点地说，如果上帝不打算从中给予帮助，英格兰和荷兰，宗教和自由就会消失——只要如法兰西所支持的那样，与荷兰和平相处。在看到这一步之后，人们一定会变得极为盲目而邪恶从而不去承认它。因为英国和法国之间还没达成和平协定，或者至少没有公开宣布，人们仍可希望（安妮）女王和这一国家的官员们不要促成这步棋，并为了欧洲的安全作出更好的努力，同样也是对新教徒继承大不列颠的最好努力。

十四、沙夫斯伯里伯爵著作评价（1712）

这部相对较晚的作品含有一系列不连贯但是特征鲜明的论点，涉及博爱、荣誉、美德、亚里士多德与霍布斯教义，以及其他莱布尼茨政治学内容的主题。只有很少的段落中含有这里涉及的内容。（原版见于杜腾本第5卷）

1.《论激情书信》（*The Letter on Enthusiasm*）一文含有诸多美妙的想法：我相信冷嘲热讽是一个对付恶人很好的手段。但是我一点都没觉得它能够治愈人。相反，冷嘲热讽中包含的轻蔑会被人们当成是一种伤害和迫害。我已经指出过一个人在攻击宗教问题的错误和悖谬时，会无限地激怒心怀（信仰）之人，这一定会让人们把他当成无神论者。我也不知道揶揄是否是一个很好的检验方法，因为最好最重要的东西是不可能成为笑柄的；虽然，我也不总是确定站在真理这边冷嘲热讽的人大多数情况下会不落俗套。我已经说过所有的冷嘲热讽都带有一点轻蔑；鄙视不应该被鄙视的东西是不公正的。但是，在我们的谈话或作品（*ouvrage*）中，人们总是能保持愉快心情，总是保持幽默而非暴跳如雷是一件很好的事情。

2.《关于自由举止、精神、良好幽默的随笔》（The Essary on Free Manners，on Spirit，and on Good Humor）一文似乎既想要让我们时代的人变得更加有教养又想让这个过程变 196 得更加令人喜悦一些（*égayer les matières*）；因为它的论点和论据，这部作品奇迹般地适合这个题目。但矛盾的是，里面论述的内容，代表那些认为人的关系等同于与狼共舞的观点，反对那些相信性本善的观点，这个巧妙地转变了过来。但是可以说通常人既不善也不恶；马基雅维利很好地观察到两种

极端都非常罕见,[8]因此伟大的行动也（纯属罕见）。

易洛魁人和休伦人这两个新法兰西和新英格兰的野蛮邻居打乱了亚里士多德和霍布斯的两个太过普世的政治见解。他们用自己令人惊奇的行动表明整个民族可以没有市政官，没有争吵，进而人们既不会被善良的本性带出多远也不会被邪恶左右去建立起一个政府，剥夺他们的自由。但是野蛮人的粗野表明没有什么能比改变处境、通过相互帮助达到幸福的本质更加重要，这是社会与国家的基础。但是必须承认安全是最基本的一点。

我发现在第98页很好地说明，真正的美德一定是超然物外的，也就是说，我的解读是，人们必须去寻找一种在实践美德的过程中得到的快乐，厌恶作恶，这是教育的目的。

第99页提醒到我们的宗教不提倡个人的友谊，这让我们真心向善，也就是说，追求整体的幸福。人们也可以说能经受得住考验的友谊是很少的；伟大与友好的热情或伟大的美德的结果一定是我们能在两种人身上看到的。真正的朋友拥有美德才能走得很远。

我们高屋建瓴的作者在第109页有力地驳斥了那些相信自然状态下、政府之外没有义务的人，根据作者的这些原则，显然责任是先于政府的，政府的形成也一定是源于责任。

一个普遍的说法是兴趣统治世界。但是有理由说，（正如作者）在第115页所说，不如说是激情统治世界。德·拉罕公爵的政治学著作[9]用这个句子开头：诸侯指挥民众，利益指挥诸侯。很希望这是真的；因为那样的话人们就会更

197

[8] 大概是引自 Machiavelli's *Discourses* Ⅰ, 27.

[9] The reference is to *De l'Intérêt des Princes et États de la Chrétienté* (1638), by Henri, Duc de Rohan.

听命于理性。但是理性同时也要求我们除了关注金钱的利益外，还要关注我们自己的满足感：它要求我们为幸福努力，这只不过就是一种长久享受的状态；无论朝着哪个方向都是为了我们真正的利益。

论到那些只考虑自己的人，他在第 118 页指出的那些似乎与那些爱自己朋友、父母、祖国、国家甚至人类的人相反的人，我相信，如果我们理解这些事情，人们就能妥协，因为这两种人都服从理性。我们（自己）的好处无疑是建立在我们自己的动机之上的，但是通常我们发现的不仅是我们的利益，还有我们从别人的好处那里得到的快乐；在后一种情况中恰恰应该被称做超然之爱的东西，这个我早先在《万民法法典》的前言中，在解释正义原则的时候提到过。因此别人的幸福通常成为我们自己的一部分。人们会发现美德，也就是说，理性行动这一习惯，能给我们带来长久的幸福——这是人们自己可以期望最多的东西。

我高度赞许第 123 页后面说到的内容，弄清真正的荣誉（*honnêteté*）基本并不依赖别人的观点。确实，这个词今天已经变质了，就像感情一词一样；当人们说道“一个值得尊敬的人”时，指的是一个有能力让别人仰慕的人，给人的印象很好——“华而不实庄重的外表”（*speciosum pelle decora*）。[10]

我不敢对一个公然蔑视别人，敢把真正的慷慨与真正的勇敢拿出来讽刺的人过分热情。人们有足够的能力把更好变成更坏；讽刺剧就是人们带着这种感情倾听的。

第 130 页后面出色地论道，真正值得尊重的人甚至不能够思考不好的行为。M. 波伊尔说过类似的内容，（在我的）

〔10〕 Horace，*Epistolae* Ⅰ，16，15.

《神义论》第318部分我表示强烈赞同，在第75部分，我指出那些说加图不可能完成自己职责的人其实是打算进一步赞颂他。一个人越是更少地被邪恶诱惑，他的美德就越是强大。但是优柔寡断，或怙恶不悛，这二者之中哪个要好些，这是一个相当重要的问题。我们睿智的作者似乎非常赞同贺拉斯在第二卷·讽刺篇7·诗18往下的部分的段落：

Quanto constantior idem
198 *In vitiis，tanto levius miser，ac prior illo*
Qui iam contento，jam laxo fune laborat.〔11〕

实际上人们做出决断后遭受的痛苦要比他处于游移不定（的境地）时遭受的痛苦更少；哲学原罪作家走得更远，因为那些有罪还不知悔改之人，根据他们的观点，更加无辜。但是亚里士多德指的是那些半恶之人（demi－méchants），这些人被称为"无力自控"；可以说他们的痼疾是可以治愈的。完全邪恶就像生了坏疽，根本就感觉不到苦痛。

一些现代作家不令人满意的推理让（沙夫斯伯里）在第132页说，既然一切就像今天这样，荣誉和美德似乎不会从哲学上和缜密的推敲中得出，那么就有必要服从常识。他补充道，普通人对这个问题的第一感觉要比他们之后的反思和思考更好。那或许是，人们根据霍布斯先生，或许甚至是洛克先生的原则推理出的。但是我非常抱歉，如果这根据纯哲学是真，不谦虚地说，我的《神义论》中早已提出过了。

---

〔11〕 里奥默克（*Leibniz*：*Philosophical Papers and Letters*，vol. Ⅱ，p. 1202），译成："他对于恶越是满足，就越不悲惨；要比那些挣扎不断，绳子时松时紧的人要好得多。"

4. 下面我来说第二卷，或专文部分，称做《道德与美德研究》。这部分非常系统，包含了很多关于美德和幸福非常有力的观点，表明天性赋予我们的情感不仅寻求自己的利益，也为我们的亲属和社会寻求快乐；人们根据自己本性的行动会非常快乐。对我来说似乎我能够很容易将其与我自己的语言和观点加以融合。实际上，我们天性情感产生出我们的满意感：越是自然，他就越是容易被引导着从别人的好处中找到自己的快乐，这是普遍善意、博爱、正义的基础。因为，正如我在《万民法法典》前言中已经解释过的（前面已经引述过），正义本质上就是服从智慧的博爱。正义有时只是不情愿地，为了更大的益处让我们作恶。智慧要求这种善有自己的尺度：正如尽管空气遍布我们周围，并达到一定高度，但是和我们大气层中的更高层相比，在我们附近的空气更多、更浓，人们也可以说，博爱对那些我们几乎触手可及的人要更密集，更有力。

199

第七部分　主权与神权：未刊手稿（1695～1714）

十五、莱布尼茨关于效忠于主权权力的手稿（1695）

（一）

莱布尼茨对威廉·夏洛克的《效忠主权权力案例》的评论——这本书能在此出版主要是得益于汉诺威的下萨克森图书馆“莱布尼茨档案机构”[1]善意的许可——并不能彻底颠覆人们对于其政治哲学的观点。但是它确实为我们提供了一封“新的”和整体都很独特的政治书信，这封书信的作用在于帮助他完成了他关于理论与实践政治学最重要的书信，与苏格兰贵族托马斯·博尔奈的《简论》（*Briefwechsel*）。这一书信往来从1695年持续到1713年；内含一些莱布尼茨最重要的政治思想，包括一个在其作品中从未出现的可与之睥睨的观点：“政治科学的终结，涉及联邦形式的教理，一定会让理性的帝国发扬光大……专制权力与理性帝国最直接悖反……因此人们必须思考，在法律的世界中何者不仅可以限

〔1〕“莱布尼茨档案机构”的德达·乌特姆海伦博士应该受到特殊的感谢，因为她帮助出版这些手稿，伊丽莎白·拉布鲁斯女士非常热心地校对了莱布尼茨手稿。

制国王，也限制人们的代表与法官"[2]。致博尔奈的书信也包含对霍布斯、洛克、哈林顿、格老秀斯、柏拉图、亚里士多德的独到的评论，以及莱布尼茨很受欢迎的神学与单子论观点。对于一位莱布尼茨这样的文人，他把一些重要思想写入与几百位通信者成百上千的书信之中，在很多情况下一封"新的"书信就超出所值。

莱布尼茨致博尔奈书信的标准合集，其可见于格哈特版的《哲学手稿》的第三卷中，[3]包含从1695年6月到1713年8月的书信。但是在书信的前言中，格哈特指出莱布尼茨对博尔奈的第一封书信"不见了"，并且还包括后来的一些。能够确定现行的"新版"手稿至少涵盖了一部分丢失的书信，因为在手稿的开头写着，"1695年4月与博尔奈先生的书信"——也即，"新书信"是在旧的"第一封信"的几个月之前（1695年6月）被格哈特出版的。晚一些的书信中的内在证据也证明这一结论，因为在莱布尼茨1696年给博尔奈的书信中，他说道，"当您还没离开德国之前，我给您寄出了一些（关于夏洛克的）书信"[4]。但是在1695年4月时，博尔奈作为英国驻汉诺威的大使正在德国，与莱布尼茨有过无数的对话。在那时候很明显博尔奈把夏洛克的作品给莱布尼茨看过——尽管他早在1691年就知道这本书了，从似乎是出自那年的一些评论中可以判断出，[5]莱布尼茨似乎已经在后者仍在汉诺威时就已经给他寄过有对此评论的书信。[6]无论事实怎样，重要的是现在一次重要

200

[2] Ger. Ⅲ, p. 277.

[3] Published at Berlin, 1875－90.

[4] Ger. Ⅲ, p. 180.

[5] *Textes Inédits*, vol. Ⅱ, pp. 887－8.

[6] Ger. Ⅲ, p. 64.

的书信往来有了不错的开头，至少也是好的开头的一部分。

（二）

威廉·夏洛克的《效忠主权权力案例》出版于1691年，是对威廉与玛丽继承英国王位权力的辩护词；因为莱布尼茨认为应该由汉诺威继承该王位，[7]所以他自然而然地就会对这样的作品感兴趣。夏洛克的作品却是一种相当诡异的辩护——或许因为他最初把威廉和玛丽视做篡位者，之后又改变了想法和结论——他的辩护建立在对上帝授予的事实权力（*de facto* power）和"人"法授予的法律权力（*de jure* power）做出的区分。在夏洛克看来，根据人法，詹姆士二世对王位的头衔仍然有效。但是似乎上帝已经把权力从他的手里转给了威廉与玛丽，他的意志给予他们一个可以超越单纯的法律权利的权利。他的整个观点简要地总结在《效忠主权权力案例》的第3部分，第8段里面：

201 那么如果拥有"法律权利"的人不是我们的国王，且或许是没有此权利的人；一旦发生任何这种情况，尽管没有"法律权利"但我们必须效忠于是国王的那个人，而不是非我们国王的那个人，尽管他可能有当国王的（法律）权利：理由很简单，因为效忠只是基于上帝的权威，而不是没有上帝权威的单纯法律头衔；因此必须效忠那些上帝权威支持了

〔7〕 Cf. Leibniz' *Considerations on the Question of the English Succession*, Klopp Ⅷ.

的人……也即实际君主。[8]

对于那些或许称此为“霍布斯主义”的人，夏洛克认为，最合适的解释是，尽管在霍布斯看来，权力本身涵盖“统治的权利”，但夏洛克主义的权力占有并不涵盖权利，而只是“对我们而言的某种标志，即在上帝已经确立、建立权力的地方，他同时也授予威权”。[9]

莱布尼茨对夏洛克的评价不是很高，这在一些后期书信中体现得比现行版本更为明显：莱布尼茨承认，他是一位“全能且雄辩”的人，但是并不总是“花费心思去酝酿一些杰出的观点”；结果，《效忠主权权力案例》被迫“遭受了一些麻烦”。[10]但是博尔奈曾要求莱布尼茨为夏洛克写评论的事实给莱布尼茨一个机会展示自己对事实与法律权威差异的观点，以及政治效忠与国家提供的“保护”之间关系的观点，但是首先——这无疑是促使他提供这篇关于霍布斯主义的手稿的原因。

在此有必要回忆起来，莱布尼茨对霍布斯主义的看法其实是非常复杂的，但是在总体上霍布斯支持的几乎都是莱布尼茨反对的（斯宾诺莎则支持剩下的反对内容）。在莱布尼茨哲学生涯早期，他试图与霍布斯通信，但却被无视了，或许是因为他那拙劣的评论（“那些人错误地……把放纵与叛教因素归罪到您的假设前提中”）；[11]之后，尽管他总是承认

---

〔8〕 William Sherlock, *The Case of the Allegiance Due to Soveraign Powers* (London 1691), p. 15.

〔9〕 *Ibid.*

〔10〕 Ger. Ⅲ, pp. 176, 180.

〔11〕 Loemker 2nd ed., p. 106.

霍布斯的天才（“霍布斯拥有很多好思想，但是他习惯于夸大其辞”）[12]，他不断地视霍布斯的观点为“万恶”，尤其是哲学上的“初级”，尽管（他说）深入的研究或许会在霍布斯那里发现“伟大深奥的真理和有着最危险后果的错误”。[13]莱布尼茨相信霍布斯的绝对主权理论和它本身的错误一样危险（“霍布斯帝国……既不是存在于文明人中间，也不存在于野蛮人中间，我认为它们既不可行，也不可贵”）；[14]他不喜欢霍布斯的社会契约理论，在于它不够关注人类的自然社会性（“霍布斯……不承认人类是社会动物，他认为通过强力有必要把人们逼迫到社会里面……但是他没有考虑到最好的人，如果没有任何恶行的话，好人们自行联合能更好地实现其目的”）[15]。但是霍布斯的理论中尤其让莱布尼茨反感的是（《利维坦》第31章）：存在于上帝和主权国之中的“不可抗拒力量”，给予了“统治”的权利[16]，这一点他之后还会回归。

202

尽管现在的手稿出列的是夏洛克《效忠主权权力案例》中的一些细节，几乎每一样详尽论述内容都会引起莱布尼茨对霍布斯的攻击——除了一点，这很有趣，因为这是唯一一个能让莱布尼茨和霍布斯事实上坚持一致的政治教理，即效忠于任何主权权力都与政府提供的安全与保护有关。莱布尼茨在1705年以一种让人不适应的霍布斯风格写到“我对国家的定义”是，“国家是一个大的社会，其目的是维护公众安

---

〔12〕 Letter to Coste，Ger. Ⅲ，p. 419.

〔13〕 Letter to Kortholt，Dutens Ⅴ，p. 304.

〔14〕 Leibniz，*Caesarinus Fürstenerius*，ch. Ⅺ，Acad. Ed. Ⅳ，Ⅱ，p. 60.

〔15〕 *NE* Ⅲ，i，pt. 1.

〔16〕 Hobbes，*Leviathan*（Oakeshott ed.），p. 234.

全”，尽管他很快补充道“快乐”应该是国家的真正目的，安全，这一没有它“一切幸福就将终止”的东西，只是实现快乐的工具，而不是目的。〔17〕引用了格老秀斯的权威理论，他强调如果统治者让国家的安全处在“忍受终止的义务”危险之下，并且如果统治者没能有效地提供安全保障，那么“臣民有权向自己主人的敌人宣誓效忠，如果后者征服了他们，他们的主人不再能够做出保护他们的事来”〔18〕。

有了这些认识，这手稿的开头段就不应该给人带来惊奇，尽管在这一“新的”书信中，莱布尼茨似乎要比其作品中任何时候都更像霍布斯主义者。“当敌人使自己成为这片领土的主人，应该同意居民宣誓效忠于他，并从此联结在一起，即便战争在征服者这边是非正义的。”这对于一位在别处宣称非正义战争“几乎是可以做的最大罪行”之人来讲太不正常了。〔19〕同样不正常的是他通常认为“当考验它们的场合本身没有出现的时候人们不会失去权利……”〔20〕——这是一个反对纯粹事实权力合法性很强大的观点——在西班牙王位继承战争中莱布尼茨在为哈布斯堡家族权利辩护时强调，“即使出现了不可抗力（*force majeure*）逼迫臣民和整个国家反对征服僭主……真正的主人总是保留自己全部的权利”〔21〕。夏洛克很少精心地设计表明事实权力属于上帝。但是尽管莱布尼茨在现在这篇论夏洛克的手稿中承认“即使非法权力，当它大行其道时，也是上帝授权的”，这相当程度上修正了第

203

〔17〕 Klopp Ⅸ, p. 143.

〔18〕 *Ibid.*

〔19〕 Letter to Landgraf Ernst in Rommel, p. 370.

〔20〕 F de C Ⅳ, p. 332.

〔21〕 *Ibid.* Ⅱ, p. 399.

七段中的结论，如果整个观点出现，其一定会被考虑到。在这段中实际上莱布尼茨坚持认为如下关于事实权力与法律权力的观点——“在上帝面前平等，只是在人法上有区别”是错误的，它们在本质上有区别，因为“人比别人更有权力”，因为在神圣正义“论坛”之中，事实国王“是有罪且应受惩罚的”，对于那些“协助其成为国王的人”也是如此。只有在人法的“论坛”上，事实与法律统治者才会“平等”，这明显只是因为任何统治者可以提供的安全保障是一切之后的好处之前提。我们要记住，对莱布尼茨而言，自然正义不限于人类生活本身，而是在于（正如他在《普芬道夫原则》中说到的）“并非一切事物都可以用现实好处来衡量”，因为“没人可以逃避神的惩罚，只是延迟到未来而已；人们可以通过这一确切的理由，理解依据正义引导自己行为的义务”〔22〕。最后，莱布尼茨没有说所有权力都平等地来自于上帝，甚至在“新”手稿中也是如此，尽管他在此处已经比其他地方更为接近这样的观点了。[在他早年对夏洛克的评论中（1691），或许更为接近：他回忆了圣奥古斯丁的观点：亚历山大大帝与强盗的主要区别在于前者拥有大的舰队，莱布尼茨认为“海盗与非正义征服者的区别只在于规模（*n'est que du grand au petit*）”，当屈服于海盗时“我也欠他一定程度的效忠”。]〔23〕

但是更为与众不同的是这一手稿的第二段（“夏洛克先生做得非常好”），在其中“霍布斯主义”有所抬头，甚至到了承认社会契约理论是合理的地步。“人们可以说效忠与保护有关，在政府与享受公共安全所带来的好处的人之间存在

〔22〕 Dutens Ⅳ，ⅲ，p. 277.

〔23〕 *Textes Inédits*，vol. Ⅱ，p. 888.

着准契约（*quasi-contractus*）。”但是莱布尼茨确实说了“准”契约，并很快补充说作为交换安全的服从义务类似于罗马法中的“事实行动”（*Actiones in factum*）——即类似于应该做什么所依赖的场合，源于某个案例的特殊情境，而“法律事实”（*Actiones in ius*）只是关注已有的合法权利，而不是某种事实〔24〕——效忠的责任“会形成强大的力量，即使人们从未宣誓或者达成协议”，很简单这就是因为无论合法统治的头衔或许存在或许不在（显然）对给人们提供了“事实”保护的人，人们应对其效忠。 204

（尽管这一手稿的前两段至少看起来像霍布斯的观点，但关于罗马法的论点则完全是非霍布斯的，而是典型的莱布尼茨风格。终其一生——人们应该回忆起他的职业生涯是以法学专家为开端的——莱布尼茨试着把罗马法理性化、系统化，将其与自己的道德、法学理论结合在一起：“我从年轻时候起就是职业法律顾问，出席过不止一次的裁判”，他在1713年写给波尔盖特的信中称，“法学构成了实践哲学的一部分”〔25〕。他努力把罗马法的篇章与自己的正义作为博爱理论联合起来，形成了自己的“宇宙法学”一个元素——现在有必要转向这个问题了。）

（三）

除了上述这一手稿第6、9段中，莱布尼茨所说关于多种方式获得权力的内容，人们可以回溯到这一“新”作之中莱布尼茨最有特色的部分，第8段，这一段处理的是霍布斯与

---

〔24〕 Cf. Justinian's *Institutes*, lib. Ⅳ, tit. vi, 4.

〔25〕 Ger. Ⅲ, p. 559.

正义概念的本质。这一段实际上如其所述，更多地有助于表明莱布尼茨的“宇宙法学”的观点，而不是完整、完全地阐述它。

作者在第八段攻击霍布斯，因为后者说上帝无所不能，因此对一切都有权利，而不是作者认为的上帝的统治权建立在他创造万物的基础之上。对我来说，似乎这两者（的论点）都不充分，上帝的普遍权利不仅是建立在统治权之上，也是建立在他所有的统治智慧上：这让服从他不至于成为疯狂的事。如今我已在别处指出，正义建立在智慧之上。

然而因为莱布尼茨反对霍布斯“宇宙法学”这一思想是其政治哲学中最有代表性的部分，所以有必要弄明白这段论述暗示了什么。莱布尼茨想要建立一个真正的普世正义理论，一个对人类甚至上帝都适用的权利标准（普遍地适合任何理性存在物）；先见于康德，他指出正义与非正义“不仅仅依赖人类本性”，而且建立在“普遍的智慧生物本质”之上。〔26〕因为“物质”因智慧连接在一起，上帝与人在莱布尼茨看来存在于一个“普世精神共和国或社会之中”，这是“宇宙最高贵的部分”，一个现实自然内部的道德领域，这一领域之中“普遍权利对万物皆平等”。〔27〕他认为错误的做法是认为我们一定不能用正义的“相同标准”来裁判上帝，〔28〕因为事实一定是人们“在说上帝正义之前，已经有了正义的

205

〔26〕 *Ibid*. p. 307.

〔27〕 *Theodicy*, prelim, dissertation, pt. 35.

〔28〕 Rommel, p. 232.

观念和概念，否则人们就不能用一个词来形容他”[29]。正如人类的代数和几何与上帝的代数和几何只有完美程度的不同，因此“自然法与任何其他的真理在天堂和人间都是一样的。”[30]这不是莱布尼茨的最初灵感；除此之外，邓斯·斯科图斯，也已经指出过“智者拥有同人类一样的不清楚的概念（源于人类）任何关于上帝的研究都是建立在这一假设之上”，如果人们想要说上帝是智慧的，但是他的智慧与智慧的正式概念“本身绝对地”没有关系，人们根本不能说出任何关于上帝的东西。[31]但是莱布尼茨使用正义的概念是作为实实在在的绝对权力；正义的“正式概念”，他在一篇对霍布斯的评论中说道，与单纯的权威命令没有关系：它“不依赖统治者的专断法律，而是依赖智慧与善良的永恒规则，人与上帝皆同”。[32]

对莱布尼茨而言，如果正义背后不含有有权力和威胁支持的可行命令，那么把它看成是“非真实的”乃是一种经验主义者的偏见。他在《新散文》中写道，“心智的能力在真实程度上不逊于身体”。“诚然你不可能像看待马一样看待正义，但是你也不会少理解什么，或者不如说你会理解得更好；它之于行动相比于直白或间接之于运动并不逊色。”[33]但是如果正义仅仅是来源于对权力的占有，“所有有权力之人将

---

〔29〕 *Textes Inédits*, vol. Ⅰ, pp. 238 –9.

〔30〕 *Ibid.*

〔31〕 Duns Scotus, *Philosophical Writings* (trans. Wolter, Indianapolis, 1964), pp. 28 –29.

〔32〕 Leibniz, *Reflections on … Hobbes' 'Liberty, Necessity and Chance'*, in *Theodicy*, p. 403.

〔33〕 *NE* Ⅲ, Ⅴ, pt. 12.

会是正义的，且其正义与其权力成正比”；[34]莱布尼茨强调，如果“邪恶的天才”以某种方式攫取了最高权力，那么他是不会停止成为“邪恶、非正义与残暴之人的”，仅仅因为他不能被成功抵御。[35]那些从权力之中得到正义之人，他认为，误把“权利”与“法”混同：权利的概念（在定义上）不存在非正义之说，但是法律却可以，因为它是被权力“授予保护的”；[36]只有在上帝那里存在权利与权力的绝对一致，从而产生正义的法律。

206

很明显莱布尼茨并没有将上帝作为第一原因或作为“想象的形而上学存在，不能思考，没有意志和行动”，而是作为“绝对的物质、一个人、一个心智”。[37]上帝就像人一样，有知识、意志与权力，[38]但是莱布尼茨想要确定正义不是后两种被视为“原因”的唯一“影响”：上帝的行动不是必要的也不是专断的，他在《反驳斯宾诺莎》中坚持认为，因为“在必然与结果之间存在着中间程度，我指的是自由”。世界是上帝的“自由意志效果”，但是被拣选时却考虑到了“倾向的或占优势的理性”，[39]因此“知识”与“最优原则”优先于意志与权力。或许莱布尼茨建立在这点上的整个论断最好地描述于他的《正义共同概念沉思录》中：“智慧存在于理解力之中，善存在于意志之中。正义是二者的后果。权力则

---

〔34〕 Leibniz, *Meditation on the Common Concept of Justice*, Mollat, p. 59.

〔35〕 Leibniz, *Observationes de Principio Juris*, sect. ix, Dutens Ⅳ, ⅲ, pp. 370 ff.

〔36〕 Leibniz, *Meditation*, Mollat, p. 61.

〔37〕 Leibniz, *Selections from Paris Notes*, Loemker Ⅰ, p. 246.

〔38〕 *Monadology*, prop. 48.

〔39〕 Duncan, p. 269.

是另一种，但是如果加入它，正义就会转化为事实。”[40]

在莱布尼茨的“宇宙法学”中，权力则简单地把权利转化为“事实”。然而在霍布斯那里，有时候占有“不可抗拒的”权力经常构成权利的一部分。霍布斯正是作为社会契约理论家而著名的，通常对他而言，所有的权威与正义都是通过“盟约”或协议才能存在的。但是并不总是这样，如果存在一些“统治者”（无论上帝还是人）拥有“不可抗拒的”权力——这一权力根据霍布斯的观点，那么就产生了“占领”的绝对正确性（权利）。[41]霍布斯说，上帝作为犹太人的“世俗君主”，有权给他们立法，因为他是一个要遵守的潜在义务（由契约创建）受益者。但是他本可以通过“不可抗拒的”权力统治他们。[42]在所有阻碍人们把霍布斯纯粹、简单地视为“共识”理论家的障碍中，其中最大的一个问题是他看待权力与统治权（正义）关系的方式（正如莱布尼茨认为的）。奥克肖特指出，尽管这无疑是真实的，即霍布斯的一个核心观点是相信“没有义务不是他自愿的”，[43]人们自然而然会注意到在《论公民》（第 15 章）与《利维坦》（第 31 章）之中他说“不可抗拒的”权力自身带有统治权。 207
但是如果统治权可以源自不可抗拒力，那么建立在一个人自由意志行动的义务理论就变得多余了：“起源于契约的义务……没有位置可言……因为统治权……只是起源于自

[40] Leibniz, *Meditation*, Mollat p. 62.

[41] See p. 202, n. 2.

[42] *Ibid*.

[43] Hobbes, *Leviathan* (Oakeshott ed.), p. 141; cited by Oakeshott in his 'The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes', in *Rationalism in Politics*, (London, 1962).

然”。[44]或者不如说如果地球上有人占有不可抗拒的权力，那么这种个人行为或许就是多余的；正是上帝才有这一权力让人定的权利——基于契约的权利——成为必要：“如果有任何人有不可抗拒的权力，那么就不会有理性了，这就是为什么他不应通过这项权力统治的原因。”[45]

考虑到所有这些，并想起如果霍布斯意义上的人担心霍布斯式的国家权力不再保护他，他就有权（雄辩地）不遵守他的服从“契约”（正如莱布尼茨有见识地指出的那样），[46]莱布尼茨不断地把霍布斯的观点与特拉马尔库斯的观点“更强大的正义”（*justum est potentiori utile*）（《理想国》，第336a页以下）作比较，这并不像看起来的那么不合理；宣称“柏拉图在《理想国》第二卷早就清晰地阐释过霍布斯的理论”（Plato Hobbesianam doctrinam eleganter exhibet，de. rep. lib. 2）[47]不仅仅是一种扭曲（它也不公平）。在任何意义上，莱布尼茨的基本观点是状态先于意志（*stat pro ratione voluntas*），让意志取代理性或许是暴君的格言。如果意志是最高的，那么或许有多少种正义就会有多少种专断的命令；如果上帝正义是命令发明的，那么就没有足够的理由赞颂他了。[48]但是这并不意味着意志在莱布尼茨处理正义问题时就被抛弃了；意志一定是“寻求”那些“我们思想承认”的东西。[49]单凭

---

[44] Hobbes，*De Cive*（Lamprecht ed.，New York，1949），p. 179.

[45] Hobbes，*Leviathan*，p. 234. 关于霍布斯的更为完整的契约论，参见 the author's *Will and Political Legitimacy*：*A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes*，*Locke*，*Rousseau*，*Kant and Hegel*（Cambridge，Mass.，1982），ch. 2.

[46] Leibniz，*Meditation*，Mollat，p. 72.

[47] *Textes Inédits*，vol. Ⅰ，p. 239（from notes on Cudworth，1704）.

[48] Leibniz，‘Discourse on Metaphysics’，prop. 2，Loemker Ⅰ，p. 466.

[49] Revision note for the *Nova Methodus*，Loemker Ⅰ，p. 556.

理性或思想或知识不足以支撑上帝或人的道德行动；如果是这样，智力的错误就与道德的扭曲等同了，在错误与犯罪之间就没有区别了。意志力一定是服从理性的，一定会择优选择的。

莱布尼茨将人类正义转向了神圣正义——或者不如说将二者都转向了正义的“正式观念”或“公共观念”（其由所有理性物质分享）——从而避免独裁主义把正义等同于权力。但是他接下来一定要解释上帝正义，假设这个可见的世界充满了邪恶，且并非所有邪恶都理应产生，但上帝允许了它们存在（如果不是由上帝意志决定）。理解为什么所有存在于宇宙之中的（有时过分的）邪恶在上帝那里都不是非正义的——即使他可以避免创造任何世界——对于他的做法（*modus operandi*）的理解是必不可少的。永恒的真实和全部本质都存在于上帝的理解力之中，而不是他的意志和权力之中；因此“物质的本质与上帝永远共存”，他“在自己的本质中发现了它们”并“遵守它们”。[50]上帝的权力只能把一部分本质转化成存在，但是他对“可共存”部分的选择，这一他实际上产生的内容却是合理的：“所有的事物都是智慧存在的选择结果，因此它们的起源是适合性而不是残暴的本质必要性，也不是纯粹的任意为之或缺少理性的意志。”[51]现在上帝不需要创造宇宙，但如果需要，那么他将受到永恒真实以及可能性的限制：“上帝足以创造物质、人、圆圈，或让他们归于虚无，但是他不能不给予他们基本特征就创造它们。他有必要让人成为理性动物并给圆一个环形的形

208

〔50〕 Leibniz, *Dialogue sur…Religion*, F de C Ⅱ, p. 532.

〔51〕 Letter to Bourguet, Dutens Ⅵ, p. 206.

状”。[52]正是在这个教理的基础上，莱布尼茨强调尽管上帝许可了恶，但这并不涉及非正义：因为上帝通过自己的理解力“发现”不可避免地人有有限性和不完美的本质（或概念），他仅仅把一个并非他创造的有限、不完美本质变成了存在物。这样的观点摧毁了莱布尼茨的基督教自由意志与责任定义（“自由意志是惩罚恶人最完美的借口，尽管存在于永恒的观念之中的生物的不完美起源是首要、最远的借口”）[53]是显而易见的，正如很难处理正义的“共同观念”与善的关系，如果人们想要赞美上帝把不完美的本质转变成了道德、物质和形而上学之恶，并带给了人间。但是这些问题，尽管很严肃，却不能在这里出现。因为现在的目的——尤其是与本手稿第8段有关的部分——最重要的是确定莱布尼茨思考“永恒真实”的本质比如正义与博爱的方式（在这种方式中他坚持其存在的不可动摇性）。在这点上莱布尼茨不仅与霍布斯而且也与笛卡尔主义者分道扬镳，后者甚至把真理本身的特点建立在上帝无所不能的意志力上。正如笛卡尔在《回应六个质疑》中写道的：

209 因为我们无法形成任何好与真的观念，因而上帝会对已经发生与将要发生的事保持中立……这一观念在上帝自己行动之前存在于神圣理解力之中……因此，需要解释的是上帝没有意志……三角形内角和等于两个直角和是因为他知道不会有其他方式。相反……正是因为他的意志让三角形内角和

[52] *Theodicy* Ⅱ, pt. 183.
[53] *Ibid.* Ⅲ, pt. 288.

等于两个直角的和，从而使其成为真实并没有其他可能。[54]

莱布尼茨哲学的发展过程中一个最持久不变的观点是他对以下观点的攻击，正如他在早年（1677）一封信中阐明的："我知道正是笛卡尔认为，事物的真理依赖神的意志；我总是很奇怪谁会因为上帝已经许可了就说 A 不是非 A 呢?"[55]

在哲学史上，正义作为"永恒真实"不仅仅是权力的附属物，更是一种观念，其真实性至少可与数学和逻辑学的真实相类比，且通常都与柏拉图相关。[56]现在尽管事实上莱布尼茨并非在任何教理意义上都是一位柏拉图主义者，但是他确实在许多关于基础性重要问题上赞同柏拉图。"从我小的时候开始，我总是相当认同柏拉图的道德哲学，甚至他的形而上学，因为这两种科学相伴相生，就像数学与物理学一样。"[57]莱布尼茨实际上是一位"柏拉图分子"，不仅在他思考正义概念的方式上，而且在他的一些可行的政治观念上；他总是强调，比如说，"根据自然理性，政府属于最聪明之人"[58]。

带着这个可能例外的《理想国》（莱布尼茨最欣赏的柏拉图作品）——至少在道德与政治哲学中使用的——是《会饮篇》，莱布尼茨在自己关于正义的最重要作品《沉思录》中几乎反复引用。在《会饮篇》这部辩析是否"善与正义的统治要先于上帝的训令"（用莱布尼茨的话说）的作品中，

---

[54] Descartes, *Reply to the Six Objections* (trans. R. M. Eaton, New York, 1927), pp. 264–6.

[55] Letter to Eckhard, Loemker 2nd ed., p. 181.

[56] Cf. Plato, *Republic*, particularly Book Ⅶ.

[57] Ger. Ⅲ, p. 637.

[58] *Ibid.* p. 264.

柏拉图"让苏格拉底在这一点上坚持真理"。[59]真理是(正如卡西尔所说),善与正义"不是产物,而是上帝的客观目的与动机"。[60]通过比较以下两段文字可看出,莱布尼茨深受柏拉图的影响:

210

苏格拉底:那么我们关于神圣(或正义)该说点什么呢,尤西弗罗?……它不被上帝喜爱吗?

尤西弗罗:是的。

苏格拉底:因为其神圣,还是因为其他原因?

尤西弗罗:不,就是因为这个原因。

苏格拉底:因为是神圣的(或正义的)所以被神灵接受,而不是因为被神灵接受就变成了神圣的。

尤西弗罗:似乎是这样。

(《会饮篇》,10 d – e)[61]

无论上帝的意志是善的还是正义的人们都会同意。但是仍然存在的问题是,善与正义是出于上帝意志的作用还是上帝意志的作用是因为善与正义:换句话说,正义与善是否是专断的,或者它们是否是必需的并且是永恒的真理,正如数字与比例。

(《正义共同概念沉思录》)[62]

当然事实并不是莱布尼茨要单方面为柏拉图正义概念的

---

[59] *Theodicy* Ⅱ, pt. 182.

[60] E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, (Marburg, 1902), pp. 428 ff.

[61] Plato, *Euthyphro*, *in Collected Dialogues* (ed. Hamilton and Cairns).

[62] Leibniz, *Meditation*, Mollat, p. 56.

复兴负责；格老秀斯早已这么做了，莱布尼茨称其为“无可比拟”的人，格老秀斯在《战争与和平法》中强调说：“上帝的权力是不可测的，但可以说上帝的权力对特定事物也无能为力”……正如即使上帝也不能让 2 乘以 2 不得 4，所以上帝也不能让本质上邪恶的东西变得不邪恶。”[63] 莱布尼茨总是引用这一段并表示赞成。但是因为他在这一点上完全赞同柏拉图主义，莱布尼茨没有像之后康德所走得那么远，他不仅认为上帝不是善与正义的“理由”，而且认为上帝的观念仅仅是推导出来的，像是出自完美道德观念的“必不可少的假设”。康德实际上成为柏拉图在《会饮篇》中最初提到的极端行动者，因为他在《纯粹理性批判》中宣称道德法律的现状和它们“内在实践的必要性”，已经让人们“假设”存在一位尘世的智慧立法者，充当让法律生效的人；这样的法律不能被视做“机会主义”或视为“源自统治者的单纯意志”；以及（在此柏拉图的观点已经再清晰不过了）“我们不应该把行动视为义务，因为它们是上帝的命令，我们应该视其为神的命令，因为我们对其有内在的责任”[64]。这就超出了莱布尼茨所能允许的范围，因为它把上帝视为“假定存在”，其客观真实性是无法证明的，他只是“实践”的必要。211
对莱布尼茨而言，“所有的真实必须建立在存在的基础之上”，[65] 甚至伦理与数学的永恒真实也一定与在其本质之中“发现”了那些真实存在的上帝共存。尽管不是原因，但这是让上帝成为永恒真实真理的必要条件；这正如莱布尼茨在

[63] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Ⅰ, i, x.

[64] Kant, *Critique of Pure Reason* (trans. N. K. Smith, London, 1933), p. 644 (A819, B847).

[65] *Theodicy* Ⅱ, pt. 184.

他的《斯宾诺莎伦理学笔记》中说到的那样。

即使我们承认事物的本质没有上帝就不能被感知……并不能因此推导出上帝是事物本质的原因；……因为一个圆圈没有圆心就不能被理解，一条线没有点就不能理解，但是圆心不是圆的成因，点也不是线的成因。〔66〕

但是无论其有何区别，柏拉图、格老秀斯、莱布尼茨和康德都会赞同（用莱布尼茨的话说）。“意志而非上帝的智慧才是正义的终极原因”（Non voluntas sed sapienta Dei justitiae regula ultima est）〔67〕——这些话紧密地回应了“新”手稿中第 8 段最后一句话。

（四）

如果正义概念的地位属性在莱布尼茨那里基本上和柏拉图是一致的，那么其内容则不仅仅是柏拉图式的。因为莱布尼茨通常用基督教词汇定义正义，柏拉图不可能使用这些词汇，比如说“智者的博爱”或用智慧规定的博爱〔68〕（尽管现在这一手稿只是提到了智慧）。博爱，他在 1694 年的信中写道，“一定会优先于世上其他一切思考之中”。〔69〕正义不应该被理解为消极的霍布斯式相互克制概念，而应理解为一种

〔66〕 Duncan, pp. 21 – 2.

〔67〕 *Textes Inédits*, vol, Ⅰ, p. 252（1705）. 关于 17 世纪新柏拉图主义对笛卡尔意志论的更加详尽的解释，见 the author's *The General Will before Rousseau* (Princeton, 1986).

〔68〕 Leibniz, *Elementa Iuris Naturalis*, Acad. Ed. Ⅵ, Ⅰ, No. 12, p. 481.

〔69〕 Letter to Mme de Brinon, Klopp Ⅶ, p. 296.

积极的善意。因此他可以把博爱与传统的罗马法观念联系起来，把法律的最高原则“*honeste vivere*”转化为“虔诚或仁慈地活着”。罗马法的“克制”仅指对暴力单纯的忍受，这在莱布尼茨的“普世法律”中变成了仅仅是法律的最低形式，但是这本身是准确的。[70]因为在不“违反理性”的范围之内，博爱会引导人们积极努力地施善于他人，由此莱布尼茨得以把人类正义与神圣正义联系在一起：上帝没有义务（因此罗马法的“中级”法令“己所不欲勿施于人”就不能用在他身上），但是他可以根据美德来爱一个人，博爱只是一种 212 爱的习惯。莱布尼茨把博爱的原则用在了毕生所致力于的基督教教会再度统一的问题上；尽管他不是一个民主派，但他可以把自己视做博爱行动的倡议者，更多的关注普通人的福利而不是像经典自由论者洛克一样（谈及的问题）。如果这还不够，博爱这一连接莱布尼茨的正义论、宗教妥协、国家内部可行的管理的观念建立在完美状态这一概念上，完美状态是他的体系中最核心的形而上学概念。博爱是一种爱的习惯，爱是一种以他人之美的感觉；完美状态也是爱的规制者，因为它是行动的目的、上帝的精髓、由内到外转换的原则，等等。[尽管它很重要，但在这里不能提到的，是莱布尼茨的问题，即是否人类处在可以变得更加善良、更加接近于完美状态的位置上：因为刚才提到过，他用“丧失”一词来解释人类的“道德邪恶”，还有“不完美”一词构成了人类本质“概念”的一部分，通常似乎没有多少他所赞扬的“善意”能够带来好的结果。但是道德自由与施予更多博爱的义务同莱布尼茨的“预定和谐”以及他的观念，即一位臣民的

---

〔70〕 Cf. Leibniz, *Codex Iuris Gentium*, Dutens Ⅳ, iii, pp. 294 – 5.

所有“主子”随着他的“观念”变化而变化（尽管不是必然的）在多大程度上保持一致则涉及无休止的困难，这在别处讨论。]

（五）

有必要考虑“新”手稿的另外一部分了，这部分与霍布斯、柏拉图主义没有关系，而是关于一些莱布尼茨所关心的事。这一手稿的第六段全部和第九段大部分处理的是“如何获得国王权力的方式”；在此莱布尼茨意图通过宣称“获得国王权力有四种方式：出身、选举、征服和特殊的（神）权”来改善夏洛克的观点。有趣的是这里莱布尼茨提供了一个合理的“方法”（façons）清单，而没有对那些方法作出评判。但这不是他的风格；针对这些方式相关价值的典型处理方式必须提到《诸侯众生相》，他在那里面明确地指出，最好的统治权力建立在“道德”、“美德”和高级“自然品质”之上——这些因素在现有手稿中却没有提到。在《诸侯众生相》中，实际上世袭君主制被视做一种必然的妥协，选举君主制没有出现，单纯的征服应被抵制。[71]但是《诸侯众生相》至少做出了这一手稿没有做出的判断，虽其仍未达到莱布尼茨的目的：他说他所期盼的最智慧与最好的意志总是最强大的，并将会真正进行统治，但是他无法保证这会实现。柏拉图从另一方面来看，提出任何可以想象到的东西来确保最智慧之人统治；在其目的与手段之间有着完整的关联。如果智者的统治是终极目的，类似于柏拉

213

[71] Leibniz, *Portrait of the Prince*, Klopp Ⅳ, pp. 461 ff.

图的教育计划就必不可少了。然而莱布尼茨为完美的国王提供的教育是一些更接近于“启蒙”而不是为智者的统治所做的准备。在《诸侯众生相》中，莱布尼茨提出了最智慧与最好的主张，尽管他承认继承并不能保证任何继承者都杰出。[72]虽然《诸侯众生相》有不充分之处，但是任何想要从莱布尼茨那里得出比“理性目录”更多的获取权力模式的人将会发觉这个问题值得讨论。

对于莱布尼茨而言，或许不公平的做法是得出结论时不指出在他的“新”手稿中一些部分表明他具有多么准确的政治现实感，以及很好的讽刺感。当他提到那些不知廉耻地匆忙向事实权力缴械投降之人时，后者出现得最为明显；他说，这种人，会被称为“历史最下贱的奴才”。但是那些抛弃了不能给予安全、不能纯粹立法的国王的人，则不应受到责备。至于莱布尼茨的政治现实感，在第十段中最为明显，他批评了夏洛克的概念，即如果臣民被国王命令去做违反法律的事，那么他没有义务这么做。莱布尼茨问道：“我们该做何说，如果因为这个拒绝之词让你把自己放在了与国王同样的处境中，而国王通常被视为法律的解释者?”莱布尼茨说，一位国王，拥有“当下权力”，而“赤裸”的法律是“无效的”或“有争议的”。他似乎在说，最安全的做法是如果人们被胁迫，那么他可以违反法律，因为错误将会是国王的；没人“有义务为人法做殉道士”。这一段或许又一次接近了霍布斯的观点而不是莱布尼茨通常的观点；对他而言，明显“人们不能从权力占有中得出权利的概念”这一事实不足为这一权利对抗这一权力而辩护。

---

〔72〕 *Ibid*. pp. 461 – 3.

最后，在“新”政治书信中重要的问题首先是第八段，它的作用是让人们了解到莱布尼茨考虑到了“普世法律”。他竭尽全力表明纯粹的“乐观主义”正义概念建立在意志与命令之上，会导致普世的法律、唯我独尊的道德，在普遍相对主义之中会有与意志力的种类同样多的正义种类，这是强加的责任，即使不完全成功，也表明了笛卡尔的观点。霍布斯与斯宾诺莎在这个问题上甚至比莱布尼茨更具有怀疑主义精神。莱布尼茨至少试着考虑正义的“共同观念”，并让其超越所有特殊的法律系统，这么做他就不会和多数自然法学家一样模糊。（实际上，正是他相对的精确性使其观点的缺陷更加明显。）

214

如果莱布尼茨不是所有政治哲学家中最好的，那么仍然有足够的理由推荐他的一些政治篇章——比如现在这个——摆脱其不出名的境地；它们之中最好的应该有更多人了解，通常对于理解他的形而上学有着有趣、意想不到的启发作用，后者与其逻辑研究一起，使莱布尼茨成为 17 世纪最伟大的三或四位哲学家之一。

致凯姆尼的博尔奈先生，1695 年 4 月

创作于詹姆士（一世）时期的，英格兰神职人员《会议书》中的观点，得到了夏洛克先生的支持，触及了对事实国王的服从问题，[73] 没有区分此人是否在权利上也应为（国王），是建立在（理性）原则与惯例之上的。因为当敌人使

〔73〕 在这里莱布尼茨指的是如下事实：夏洛克确立自己的案例是建立在奥沃劳主教的《会议书》之上，这是一篇安立甘教会的文献，指出所有的事实权力都是被上帝授权的，因此是合法的。参见 William Sherlock，*The Case of the Allegiance Due to Soveraign Powers*，（London 1691），pp. 3 ff.

自己成为一个地区的主人，就应该同意居民可以宣誓效忠于他，并因此形成权力关系，即使战争或许在征服者这一面是非正义的。同样的关于其他任何方式，无论是正义还是非正义的，只要是政府得到了控制权，上述原则同样有效。

夏洛克先生做得非常好，像一位神学家一样得出结论，当他指出，即使非法权力，一旦流行，就得到了上帝的许可。但是如果他询问了圣殿的法学家，我认为他就可以发现许多其他好的原则。人们可以说，效忠与保护有关，在政府与享受公共安全好处的人之间存在着准契约。从而它就是一种义务，可与引起了“行动”法学中称为“事实”的东西相比；[74]结果，（效忠的）义务也有了强制性，即使没有宣誓或签订协议过。

同时，罗马法——建立在自然法之上——经常自满于某种外在的正义，而不是进入到内在正义的讨论之中。人们不可能给出一个更好的例子——这一被罗马法学家称为“行动中的出版物”的命令：[75]有占有权的人有效地胜出非常类似于那些洗冤辩护，仿佛他已经证明财产属于他一样。因为如果某人一直是所有者的话，建立在领主和僭主之上的有关公民行为的辩护——发现令人尴尬的做法总是要求别人证明占

215

〔74〕 在罗马法中，论辩的形式会在具体的案例情境中做出调整，而一个法院的形式则关注既有的合法权利。参见 A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*（Philadelphia, 1953）, p. 475.

〔75〕 行动事实（*Actiones in rem*）是那些原告有权声称对被告的某物拥有所有权的权力（*actiones in personam* 则是那些被告被认为欠原告某种义务）；参见 Berger, *Encyclopedic Dictionary*, p. 346.

在帕布里西乌斯之诉（*actio Publiciana*）中，以执政官帕布里西乌斯命名，“原告被允许宣称实际上不是真实的东西，（财产权）的取得时效是绝对的，因此声称所有权是绝对的”（*Institutes of Justinian*, trans. with intro. and notes by T. C. Sandars, Chicago, 1876, p. 514; in the Institutes see Lib. Ⅳ. tit. vi, 4）。Cf. *Digest* 6, tit. 2; Cicero, *Pro Cluent.*, 45.

有领土的合法性，并追溯他们头衔的起源（这经常会延伸到无限循环之中）——认为如果某人声称自己是所有者，那么他必须给予证明。诚然占有权是不能有缺陷的，[76]使用权也同样如此。[77]但这是因为存在对私人（事务）的判断者，在其面前占有权的合法性是可以检验的——这不会出现在政府问题之中，尤其是与臣民有关的问题；（政治学中）有足够多的绝对占有权被发现是很好确立的。

因为神的旨意统治一切，尤其是人，人们可以说是她建立了国王。古人说“*victrix causa diis placuit*”。[78]我知道人们攻击那些顺从于神的人，以及那些说出“*Fatis accede Deisque*”的人。[79]他们被称为历史上最下贱的仆人。我认为人们有权指责那些轻易地放弃了神意却没有明确宣布放弃的国君。

因此我基本同意夏洛克先生的观点，但是我承认会有一些段落让我停下来思考，那些或许可以用一种更为有效的方式来解释。总之，一些他在第三部分提出的观点对我来说似乎遇到了困难。

上帝使用的三种授权国王的方式，即自然、占有和神意，区分得很不错。然而我相信人们可采用更合适的区分，包括，在“自然”方式下获得王位，不仅是父系或父权制的政府，而且也是每一继承性公国的首要权力；通过人们的命名、选举加以理解。之后当一位公侯通过胜利的权利僭位称王，人们会谈到暴力的方式。最后一种方式将是某种神意，这种方

216

〔76〕 不是有缺陷的。

〔77〕 获得对他人所有某物的占有权，后者被法律允许占有了一段时间；参见伯格《百科辞典》，第752页。

〔78〕 Lucanus，*Pharsalia* I，128：“胜者的伟业取悦上帝。”

〔79〕 *Ibid.* VIII，468：“站在命运与天堂一边。”

式并不普遍，也与超凡的物种不相干。因此人们可以说王位可以用四种方式得到：出身、选举、征服与特殊神意。并且就会有四种类型的国王，根据其起源——自然、选举、征服、神授：（同时）自然的有别于人为的，自愿的有别于暴力的、神圣的。我称其为神圣的不仅因为其奇迹性，而且也因其是标志着神意的某种特殊行为，而不是医生们所承认的“*aliquid dibini in morbis*”。[80]

我发现第4～7条论点也遇到了一些问题；因为在我的观点来看，没有必要说事实国王与法理国王在上帝面前是平等的，其唯一的区别在于人法。因为他们在上帝面前也是不平等的，即一个人比另一人更有权利，因为事实国王在至高审判席[81]上是有罪应受惩罚的，那些帮助他们称王的人也同样如此。相反在人面前他们是平等的[82]——只要不是由臣民来决定问题。甚至外国人也习惯承认有权力的人。

作者在第八部分反驳霍布斯，因为后者说上帝拥有高于一切的权力无所不能。而不是作者认为的上帝的主权权力建立在他创造万物之上的。对我来说，似乎这两者（论点）都不充分，上帝的普遍权利不仅是建立在主权权力之上，也建立在他所有的主权智慧上：这让不服从他成为一件疯狂的事。现在我在别处指出，正义建立在智慧之上。

我也不知道为什么夏洛克先生在第四部分不愿意同意选举与征服给予权利（统治），也不知道为什么他愿意只用神权来回应任何问题。因为我曾说过，有权力保护所有个人的人，无论其是否由征服还是由最有权力之人许可，都有权利

---

〔80〕“疾病之中有某种神意。”

〔81〕一种诗化的说法：“在天国的论坛。”

〔82〕“在尘世的论坛。”

要求人们效忠。

我也没有很好地理解，为什么在对臣民的自然义务与法律义务作出区分之后，他得出了这样的观点：他们的自然义务是让他们屈服于国王，但是只有（基于人法的）法律义务才要求他们协助于国王。因此我所理解的是，所有人都是自然地基于主权而效忠的。但是这二者均有缺陷：当作者说人们没有义务协助国王反对法律和一些事务，在此问题上根据法律有些人将会处在被控告叛国的危险之中，对我来说人们必须作出区分。我们该做何说，如果因为这个拒绝之词让你把自己放在了与国王有关的同样危险之中，如果后者经常绕过法律的解释者，并具有当下、有效的权力？——“赤裸”的法律是“无效的”或有争议的。即使有人会猜测法律有一天会大行其道，然而借助它们最轻微的力量试探你，看你是否做了国王逼着你做的事，这将会是不公正的；没有人有义务做人法的殉道士。

217

或许人们还可以对夏洛克先生的论文做出一些其他的评论。但是因为我赞成他的主要部分，我不想要穷究一些小细节将其弄得模糊不清或进入了相当于反对的讨论之中去建立坚实的不总是被充分接受，或者至少并不总是被放在最清晰的阐释之下的原则。

十六、莱布尼茨对巴库神父的未刊评论：神权与世俗主权（1711）

（一）

莱布尼茨对巴库神父《神之存在反思录》（*Pensées sur*

l'Existence de Dieu）的批评性评论写于1711年11月，[83]［介于他的《神学散文》出版（1710）[84]和他起身去维也纳进行最后旅行（1712）之间，在这一阶段他完成了《单子论》与《自然与圣典原则》[85]］，在此出版要得益于汉诺威下萨克森图书馆的慷慨许可。[86]

218

他们并没有改变我们对莱布尼茨哲学的看法；但是他们确实有助于启发我们进一步质疑他关于笛卡尔对上帝存在的本体论观点。[87]他们也提供了一次唤起一些关于巴库神父存在的事实的机遇——他是在莱布尼茨时代最活跃的哲学探险者之一。但是首先他们表明莱布尼茨试着发现关于宇宙的"普遍"观点，这一观点也同样可以很好地描述上帝主权的完美状态，几何物体的"主权"完美状态以及世俗统治者的（不完美）。半柏拉图式的链接神学、几何学与政治学——让我们想起了《美诺篇》、《苏格拉底申辩》与《理想国》——涵盖了莱布尼茨一半的政治思想；另一半是从圣保罗直接继承下来的"博爱"。

---

〔83〕 莱布尼茨未刊手稿列在库特·穆勒和吉斯拉·科隆内特的 *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz: Eine Chronik*（Frankfurt am Main，1969），第227页。德达·乌特姆海伦，汉诺威莱布尼茨学院，让我得以在1982年9月见到这一手稿。

〔84〕 Leibniz，*Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu*，*la Liberté de l'Homme*，*et l'Origine du Mal*，（Amasterdam，1710）.

〔85〕 See Müller and Krönert: *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz*，pp. 232－47.

〔86〕 感谢德达·乌特姆海伦的从中帮忙。

〔87〕 关于这一质疑的简短介绍，见拉塔的《单子论和其他哲学著作》（*The Monadology and Other Philosophical Writings*，Oxford Press，1898），第274～277页。关于一个睿智但并不同情的论述见 Bertrand Russell，*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*（Cambridge，1900），pp. 172－5.

(二)

巴库神父(Comte de Bucquoi)让-阿尔伯特·达坎鲍德因其冒险的独特性而不断引起反响,《普世传记》(*Biographie Universelle*, 1812)对此却轻描淡写。[88]巴库神父生于1650年,受到非常不好的教育,他在5年的军旅生涯之后发誓要拒绝俗世以支持其宗教生命;他发现加尔文派"已经太过消散",于是加入了特拉斯比修会,但是很快就因为超过团契要求的规则过分清修自虐而伤害了自己的身体。在巴黎当了几年行乞之后,他搬到了鲁昂,在那里他自称"乐死"(Le Mort),为穷人建立了自由学校;这受到了耶稣会士的注意,他们希望他加入他们的社团。为了拒绝加入社团,他返回巴黎,组织了仿效圣罗耀拉的计划,建立了一个新的团契致力于向异教徒证明自己宗教的正确。隐藏在圣安东尼修会之下,他与无数的神学家讨论自己的计划,或许就在这时候他得到了这一习惯和神父的头衔。

219

神父因为他定的清修与誓绝没能让他践行奇迹而灰心丧气,于是他拒绝了亲戚提供的福利而重新加入军队。他一边尝试在1704年组建军团,一边对专制主义和滥用高级职权提出批判,并因而被捕。关入森斯(Sens)神父的监狱之后,巴库神父逃走了,隐匿在巴黎几乎一年时间,但是在1707年快要离开法国的时候再次被捕。他被带到巴士底狱,被视为危险

[88]《古代和现代……由一批文人志士重新草拟的普世传记》(*Biographie Universelle*, *Ancienne et Moderne…Rédigée par une Sociéte de Gens de Lettres et de Savants*, Paris 1812)第六卷,第221~222页。对于巴库神父一生的出色、杂乱、脆弱的描述,见Mme Du Noyer, *Lettres Historiques et Galantes* (London: n. p. 1757), vol. Ⅲ, pp. 348 ff. ('Historie de l'Abbé de Buquoi').

的、有野心的人士，遭到严密监视；然而他在1709年成功越狱——关于这次越狱他之后在《罕见的事件》（*Événement des plus rares*，1719）中有详细描写。他前往瑞士，在那里他商议是否可以恢复他被法国冻结的财产；因为没成功，他又去了荷兰，在那里他向盟国建议让法国变成共和国，并彻底摧毁专制权力。斯库勒慕伯格将军在结识了神父之后建议他到德意志议会中工作；最终在1714年，巴库来到汉诺威，在那里乔治一世（他发现与巴库的交谈很不错）给了他一笔薪金。不久之后乔治一世去了伦敦继承王位，留下了巴库神父与莱布尼茨——后者在维也纳度过两年之后回到了汉诺威。

在最后的岁月中神父宣称，正如 Biograpie Universelle 启发性地指出："他衣冠不整、胡子拉碴，而且无法思考。"（il negligéait son exterieur，laissait croitre sa barbe，et perdit toute sa considération）。[89]在关于自杀益处的一次文学竞赛失败之后——神父提供100埃居给任何能够证明自杀有罪的人，但是没有选手参赛，因为巴库神父是唯一的比赛裁判——巴库神父死于（明显不是自杀）1740年，大约90岁高龄。他的作品还包括《死亡恐惧安慰剂》（*Antidote à l'Effroi de la Mort*，1734），《神之荣耀的真实精神》（*a Véritable Esprit de la Belle Gloire*），以及在1711年吸引了莱布尼茨注意的《神之存在反思录》（*Pensées sur l'Existence de Dieu*）。[90]

（三）

莱布尼茨不可能真从巴库神父那里学到什么——除了学

---

〔89〕 *Biographie Universelle*，pp. 222.

〔90〕 *Ibid.*

会了如何越狱。但是阅读巴库的《神之存在反思录》给了他220一个机会来唤起并重演一些笛卡尔关于上帝存在“本体论”证据的质疑——安瑟姆认为完美的存在必然存在，否则他就会缺少一种完美状态，也就是存在。[91]莱布尼茨一直在思考笛卡尔对安瑟姆证据的检验“不完整”，正如在相对时间早一点的作品《知识的反思与观念的真实》（*Meditationes de Cognitione*，*Veritate et Ideis*，1684）中有一段清晰地说明：

（笛卡尔本体论论证中）唯一有逻辑的结论是：“如果上帝是万能的，那么他就会存在。”因为我们不能安全地使用概念来得出结论，除非我们知道这些概念是真实的，或者它们没有矛盾。其逻辑是概念涉及的矛盾与结论相反，从中可以得出观念，这是荒谬的。为了证明这点，我通常举可能的最快运动为例，其中涉及一种矛盾。比如假设轮子随着最快的运动运转，并不明确的是如果任何轮子的轴被做成更长，其同比轮子圆周上的钉子而言，会运转更快；因此圆周的运动不是最快的，这是假设所预设的。然而从第一眼来看，似乎是我们已经有了可能最快运动的观念；因为我们似乎理解了我们在说什么，然而我们没有对不可能事情的观念。[92]

在莱布尼茨看来，笛卡尔没有想到的是是否“完美存在”（上帝）是一种“不可能的事情”，正如“可能最快的运动”；幸运的是，对莱布尼茨而言，笛卡尔的结论仅仅是不完整的，因为“完美存在”是完全可能的，无论如何都不

---

〔91〕 Russell, pp. 172 – 5.

〔92〕 Leibniz, *Meditationes de Cognitione*, *Veritate et Ideis*, Ger. Ⅳ, p. 424. 这段是在拉塔翻译的，第 275 页。

会矛盾。[93]莱布尼茨在一些文章中论道，但是从没有比在给汉诺威索菲女选侯的信中写得更为明确的了：

一切存在之最伟大者的观念是否并非不能确定，是否其不涉及一些矛盾，这是（基本）有理由怀疑的。因为我相当理解，比如说，运动与速度的本质，以及什么才是“伟大”。但是我们不能理解是否这些可以兼容，是否可以把它们联合起来形成一个使运动可能的最大的速度。以同样的方式，尽管我知道什么是“存在”，以及什么是“伟大”、“最完美”，然而我不能因此知道没有一种潜藏的矛盾涉及把这些综合在一起，正如实际上存在着我刚刚给出的（最快速度的）例子……然而我承认上帝拥有对一切的优势。因为，为了证明他存在，有必要证明他是可能存在的，这与任何其他的事情都是没有关系的。[94]

221

大约30年之后，莱布尼茨完成了这一观点，并发表在《单子论》第45部分：

上帝本身（或必然的存在）拥有特权，如果他是可能的话，他必须、必然存在。并且正如没有什么可以干涉与无限、无否、最终无矛盾有关的这种可能性，其（上帝的可能性）

---

〔93〕 Cf. the untitled Leibniz essay published by Gerhardt, Ger. Ⅳ, pp. 405 – 6. 在里面莱布尼茨论到，笛卡尔关于本体论的观点“心照不宣地假设完美的上帝是可能的。如果这一点显示得如我所期待的一样，我们就可以说上帝的存在从一开始就是以几何形显现的。”

〔94〕 Leibniz, letter to the Electress Sophie of Hannover, Ger. Ⅳ, pp. 293 – 4. (The passage is translated in Latta, p. 275).

自身足以让人们了解上帝存在的优先性。[95]

对莱布尼茨而言，“最快的速度”包含矛盾。但是“最伟大的完美状态”则不包含什么。上帝因此（在逻辑上）是存在的，且有鉴于本体论观点自动地“运行”，笛卡尔的观点只需要用上帝存在的证据来补充。

（四）

牢记这些莱布尼茨作品中熟悉的部分，人们就可以进入1711年“新”手稿的关键部分了——注意，莱布尼茨与熟知的措辞法毫不相干，因为他通过激烈、原创地使用“主权”的政治观念与“最伟大的完美状态”结合。莱布尼茨抱怨道，巴库神父：

发现宣称物质的一些部分自身拥有其存在，这一观点之中存在一个明显的矛盾，因为每一个物质会因此成为自主的，并且有至高无上的权威，对他来说明显是矛盾的。但是对我来说似乎矛盾来得并非看起来这么快，需要一长串的推理才能证明。因为有必要证明两样东西（是）真实的，但是却并非直接不证自明：①通过自身享有自身存在的存在物在主权意义上是完美的……（并且）；②不可能的是存在一些主权上完美的存在物。但是人们可以说，比如，球的表面有一些路线可以连接两个极点，它们都是最短的，也就是说所有这些没有经线的我们会发现其无限性。在表面上圆是无数的，都是最大的圆，也就是说最大的彼此相等。这样最高的程度并不总是要求具备这一天赋的东西是独一无二的。有必要证明

〔95〕 Leibniz, *Monadology*, in Latta, p. 242.

这一结果在论述最伟大完美状态时是合理的。[96]

正如人们已经从《单子论》和其他作品中得知的那样，然而莱布尼茨确实认为“最伟大的完美状态”既是逻辑上可行的观念，也带来了自治存在的观念——而等圆的“最大的数字”则根本不是一个可行的观念。因此，在1711年新手稿中，莱布尼茨正在做的不过是呼应他的最完整“成熟”的作品《形而上学对话》（1686）中已经考虑过并建立起来的观点而已： 222

最普通、最有完整意义的上帝的观念，被用言语很好地描述为：上帝是绝对完美的存在。然而其意涵却不能得到充分的思考。比如说，有许多种不同种类的完美状态，所有这些上帝都占有，每一样对他来说都是最高等级的，从属于他。我们也必须知道什么是完美状态。一样能够当然地确证的东西是那些本质的形式，其在最高程度上并不怀疑这点，比如说数字或图形的本质，并不允许完美状态存在。这是因为数字之中最大的（也即所有数字的和），同样地，最大的图形都含有矛盾。然而，最伟大的知识，无所不能的权力却存在可能性。结果权力与知识确实允许完美状态存在，在其从属于上帝的范围之内，它们没有限制。

因此可以得出，上帝拥有最高主权和无限的智慧，他不仅通过形而上的方式最完美地行动，而且也站在道德的立足点上行动。[97]

---

〔96〕莱布尼茨对巴库神父《神的存在反思录》（*Pensées sur l'Existence de Dieu*）的批评性评论，第3段。

〔97〕Leibniz, *Discours de Metaphysique*, Ger. Ⅳ, p. 427.

可以肯定的是，最后一段提醒我们莱布尼茨不仅喜欢强调上帝权力的有限性（以霍布斯的方式），也喜欢强调智慧与善的有限性。［抱怨霍布斯的观念，多亏了“不可抗拒的权力”，“天国对于人的统治自然属于上帝的无所不能”（《利维坦》，第 31 章），莱布尼茨论说：“霍布斯……希望上帝拥有一切的权利，因为他无所不能。这是没能分清权利与事实……如果权力是正义的形式理性，那么所有有权力的人就都是正义的，都与其权力成正比。”〔98〕］这让莱布尼茨宣称所有“精神”与心智居住在神所统治的奇迹天国，受“博爱”规定（或“智慧的博爱”）。〔99〕可是对 1711 年新手稿尤为重要的是，尽管人们可以想象出“最伟大”或无限的完美状态（或知识、或博爱），但人们真的不能想出“最快的速度”与“最大的数字”。细致的区分限制了莱布尼茨为人熟知的柏拉图主义——莱布尼茨在给雷蒙的信中强调了这种柏拉图主义：“从我小的时候开始，就总是对柏拉图的道德哲学相当满意，甚至他的形而上学。”〔100〕但是如果“最大的权

223

〔98〕 Hobbes, *Leviathan*, in Hobbes, *English Works*, ed. Molesworth (London, 1839), vol. Ⅲ, p. 346：“对于那些因此权力便不可抗拒之人，对一切人的统治自然地附属于他们权力的伟大；结果正是从这一权力出发，天国对于人的统治自然地属于上帝的无所不能。”莱布尼茨总是反对这种观点，正如在《正义共同概念沉思录》(1702 ~ 1703) 中所说：“霍布斯……希求上帝有权做任何事，因为我主全能。此公未能区分出权利与事实。因为可以做是一回事，应该做则为另一回事……如果权势成为正义之冠冕堂皇理由，所有有权势之人的正义程度只会依照自己权势大小而定，这与经验不符。”莫莱版，第 58 页。

〔99〕 Leibniz, *Monadology*, props. 85 and 86, in Latta, pp. 267 - 8. 也见莱布尼茨《自然法要素》：“研究正义与博爱不能分开进行。摩西与上帝或门徒以及古代基督徒都不能规定正义，除非根据博爱”（Acad. Ed, Ⅵ, Ⅰ, No. 12, p. 481）. 对莱布尼茨博爱作为正义的观念，见 Gaston Grua, *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*, (Paris, 1953), pp. 164 ff.

〔100〕 Leibniz, letter to Remond (1715), Ger. Ⅲ, p. 637.

力”或“最大的博爱”概念既在逻辑上行得通，又（在上帝那里）实际存在，而“最大的数字”与“最快的速度”既不可行又不切实际，那么（从莱布尼茨的观点来看），柏拉图在《斐多篇》——这本书莱布尼茨回应过〔101〕——中坚持认为所有人都有知识就还不够仔细：

> 在出生之前或出生的那一刻，不仅掌握了有关数学等式和相对值的知识，而且也包括所有绝对的标准。我们现在的论点应用在平等之上不如应用在绝对的美、善、正直、神圣和……所有那些在我们的讨论中被“绝对”一词命名的词汇。〔102〕

对莱布尼茨而言，那样吸收所有的“绝对”有点太平缓了：可以想象出绝对知识或绝对博爱；绝对的慷慨则不能。尽管“绝对权力”——博丹、霍布斯意义上的主权——可以被想象成（逻辑上无问题）神意特点，莱布尼茨对宇宙绝对主义的担忧使他把无所不能放在了无所不知之下。绝对权力不能腐蚀一个绝对的存在，但是莱布尼茨明显喜欢柏拉图主义的热爱真理的上帝而不是霍布斯那种“不可抗拒”的上帝。这就是为什么他把上帝描绘成“至高无上的智慧”：〔103〕主权转化成为仅仅是副词性的有知识人的修饰。

正是莱布尼茨可以做出很好区分的能力——比如说，在绝对者与绝对主义之间——在很久之前让他赢得了17世纪最伟大逻辑学家的名声；〔104〕这种名声至高无上地，以一种新 224

〔101〕 See Ger. Ⅲ, p. 635.

〔102〕 Plato, *Phaedo* 75d, in Plato: *Collected Dialogues*, ed. E. Hamilton and H. Cairns (New York, 1961), p. 58.

〔103〕 Leibniz, *Memoir for Enlightened Persons of Good Intention*, Klopp Ⅹ, p. 10.

〔104〕 这已经是从1900年以来的共识了，多亏了罗素与孔多拉的研究。

鲜，很小的程度体现在莱布尼茨对巴库神父《神之存在沉思录》的评论之中。

莱布尼茨对巴库神父的评论

我相当欣然地阅读了巴库神父的一小部分有关上帝存在的论文[105]；因为它不仅含有一些有力的思想，而且还有具有触动效应的表达——表明他被伟大的真理所触动。

然而有一些段落需要进一步展开，简化为一个更为斩钉截铁的形式——如果他想要费神这么做的话，这对他来说不难。这样我就不会细想它。但是我必须停在一段之中，对于我来说似乎需要再加一些修改。

这距离开头不远。但是这些看起来在其他段落中也出现了。他发现宣称物质的一些部分自身拥有其存在这一观点之中存在一个明显的矛盾，因为每一个物质会因此成为自主的，并且有至高无上的权威，这对他来说似乎明显是矛盾的。但是对我来说似乎矛盾来得并非看起来这么快，需要一长串的推理才能证明。因为有必要证明两样东西（是）真实的，但是却并非直接不证自明：①通过自身享有自身存在的存在物在主权意义上是完美的[106]——反对者绝不会承认，因为似乎根据他们的观点，所有的原则都是永恒的，并且也是自我

〔105〕 在巴库神父名字的拼写上没有统一的意见。《普世传记》（*Biographie Universelle*）给出了3种不同的拼法，莱布尼茨使用了第4种。

〔106〕 对于莱布尼茨独特的“主权”用法，参见 *Caesarinus Fürstenerius*, Acad. Ed. Ⅳ，Ⅱ，pp. 59 - 62. 因为对莱布尼茨而言，主权导致了足够有效的力量，但是不足以成为至高无上或独特的权力，他可以把大量的等圆说成是“主权完美”（souverainement parfaits），其意义在于每个都是每一样它们能够成为的东西，尽管不是独特的——当然在自治存在的意义上还不算是“完美的”；只有上帝，而不是圆圈从这种本体论中得到好处。

繁殖的（*d'eux mêmes*）；[107]（并且）②不可能存在一些主权上完美的存在物。但是人们可以说，比如，球的表面有一些路线可以连接两个极点，它们都是最短的，也就是说所有这些没有经线的我们会发现其无限性。在表面上圆是无数的，都是最大的圆（*circuli maximi*），也就是说最大的都彼此相等。这样最高的程度（*le dernier degré*）并不总是要求具备这一天赋的东西是独一无二的。有必要证明这一结果在论述最伟大完美状态时是合理的。 225

不需要这两个假设，人们就可以反对物质各部分的独立性。因为考虑到物质的各部分是一个仍有着自身各部分的整体（*un tout*）已经足够。现在每个整体都是依赖于其自身各部分的，并且从中获得了自身的存在。这样就没有物质的哪一部分是独立的。

十七、莱布尼茨关于希腊理性神学奠基人的未出版演讲稿：主要论述其与"宇宙法学"之间的关系（1714）

（一）

莱布尼茨关于希腊人是理性神学创立者的演讲——被莱布尼茨自己在1714年7月1日寄到维也纳"学院"，在这里出版得到了汉诺威的下萨克森图书馆的慷慨支持[108]——当

[107] 关于莱布尼茨反对（唯物）原子论的观点，见其*New System of the Nature of Substances*（1695），sec. 11.（translated in Latta，pp. 310－11）.

[108] 莱布尼茨的演讲被列在库特·穆勒和吉斯拉·科隆内特的《莱布尼茨：第一传记》（*Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz*：*Eine Chronik*，Frankfurt am Main，1969），第245页。德达·乌特姆海伦，汉诺威莱布尼茨学院，她帮我处理了很多年的莱布尼茨手稿。

然这是作为延伸他的宗教史思想的重要证据。但是从哲学的观点来看，该演讲的主要兴趣点在于：①论述莱布尼茨受到了柏拉图主义的影响——这一影响莱布尼茨在他后来给法国柏拉图主义者雷蒙的信中说得尤为明显，这封信的论点在1714年演讲之后得到强化；[109] ②尤其是要表明莱布尼茨依靠柏拉图（与亚里士多德）得出了"物质"的概念，修正了"唯物主义"和"机械论"的缺陷，并解释了灵魂"自然地"不死观念，而不是从"神迹"与"虔诚"中寻求答案——这一灵魂将是莱布尼茨"宇宙法学"关于神的正义的一个主题；[110] ③表明莱布尼茨在说到"永恒真理""存在于"上帝心智之中而不是被上帝心智作用时意味着什么。

恰当地说，正是从现存的莱布尼茨给雷蒙的第一封信中（1714年1月10日）我们知道了一些莱布尼茨思想史中①与②关系的内容：在一个著名的段落中，莱布尼茨说他在年轻的时候学习了亚里士多德的思想，并在柏拉图与普罗提乌斯中发现了"满意的成分"，他在15岁的时候开始思考是否他"会保持物质的形态"；从现代"机械论"迫使他研究数学之后，他发现他不能发现机械论或数学运动法则的"终极原因"（*dernieres raisons*），因此"有必要回到形而上学"。正是这种对机械论与唯物主义的不满，莱布尼茨说，"把我带到了生命的本原那里，从物质带到了形式，最终让我明白……单子或者简单物质才是真正的物质，物质不只是现象，而且

[109] Cf. particularly Leibniz' letter to Remond of February 11, 1715, Ger. Ⅲ, p. 637.

[110] 关于莱布尼茨的"宇宙法学"，见 Leibniz' letter to Jacquelot (1703), Ger. Ⅲ, p. 458. Cf. also Gaston Grua's *Jurisprudence Universelle et Theodicée selon Leibniz* (Paris 1953).

是基础牢固、连接紧密的东西”。莱布尼茨补充说，柏拉图尽管在他的灵魂不死的观念以及在“寻找万物最终且正式的起源时”已经“发现了某一东西”非常重要，然而太过忽视了“有效的、物质的”原因。但是现代“唯物主义者”犯下了一个更加严重的错误，他们“让自己过分关注机械哲学”。在他自己的单子论或物质论中，莱布尼茨强调，他已经“能够证明”“只有柏拉图提出了的”真理。[111]

那么，柏拉图主义与亚里士多德主义似乎已经在莱布尼茨的物质理论与“单子论”发展过程中拥有了直接的意义。但是在①与③之间仍然存在着联系，因为莱布尼茨在他论述永恒真理不能被视为单纯的神的意志产物，尽管它们（在某个将会被论述到的意义上）“存在于”上帝心智之中时，经常引用柏拉图（尤其是《苏格拉底申辩》）。[112]正是莱布尼茨有限但却真正地对柏拉图哲学研究的贡献，才会在1714年演讲中联系起多种元素，否则这些要素就像是宗教与神学史上杂乱无章的题外话一样。在把整个演讲当做整体来给予论述的过程中，以及在强调柏拉图理性主义对莱布尼茨道德与政治思想的重要性上，这一努力将会在合适的论点上得到体现。

（二）

在一系列公开地对希腊人“欠下”“野蛮人”的债进行评论之后，莱布尼茨转到了“神学问题”。“问题在于”，莱布尼茨强调，“实际上希腊人到底欠了野蛮人什么？他们到

---

〔111〕 Ger. Ⅲ, pp. 605 - 7; cf. *G. W. Leibniz*, *Correspondenz mit Caroline*, ed. O. Klopp (Hanover, 1884), p. 61.

〔112〕 *Theodicy* Ⅱ, pt. 184.

底补充了什么?”[113]（关于“神学”，他强调，不是异教徒的“迷信、神话与偶像崇拜”，而是“真正的神学”，“一部分是自然的，一部分是主显的”。）他指出，自然神学“是起源于埋藏在上帝心智里的真理种子之中的，就像是其他事物的科学一样。”“显现神学”，他强调，“是从古人那里得知上帝如何以更加熟悉的方式显现自己，并被传统所宣传的。”“自然神学”（莱布尼茨说，它不被整个民族知道，而是被柏拉图、亚里士多德、毕达哥拉斯这类“哲人”知道）与“显现神学”（首先被人们了解是通过希伯来人）基本是同一内容的，但是却被不同地理解：“上帝是创造与管理一切的人；人类灵魂不会因为死而磨灭，但是在此生变为来世的时候他们会为此生受到奖励（活得很好）或得到惩罚（活得悲惨）。”

最让莱布尼茨感兴趣的很明显是“深藏于”上帝的心智之中，“就像其他一切的科学一样”的“自然神学”；伴随着这个在演讲中找出了“柏拉图主义”的第一例证。柏拉图主义在此以两种方式出现：①在莱布尼茨的论据中，他借用柏拉图的话指出“真理”存在于上帝的心智中，尽管不是它引起的；②“自然神学”的内容——灵魂自然不死的观念以及其接受奖励或惩罚的观念（自然不死让我们想起了《斐多篇》，简化管理与惩罚则是来自《高尔吉亚》的结尾）。当下，足以证明的是莱布尼茨崇拜柏拉图主义这一结论：灵魂由于是非物质的，因此自然且基本不死，但这不是由于“永恒的神迹”或仅凭我们对“不死”的信仰。这一可证明的不死观念是建立在“自然神学”之上的而不是建立在奇迹或信仰之上，因此对于莱布尼茨的“宇宙法学”是最基本的部分，如果那些在尘

228

〔113〕关于这条引文以及其他对莱布尼茨1714年维也纳演讲的引文，见附在间接后面的原始版本。

世上逃脱了惩罚的人将要在某时某地，在“社会或灵魂的普遍共和国”得到他们行动应得的，那么灵魂一定是自然不死的。[114]但是关于这点之后还要做更多补充。

暂时先把柏拉图的“自然神学”问题放到一边，我们可以回到柏拉图的“真理‘存在于’上帝心智之中”的观念[或正如莱布尼茨在维也纳演讲中所说的，“嵌入”（*inditus*）在上帝的心智之中]。在此非常重要的是要想到对莱布尼茨而言，“永恒真实”与所有的本质都存在于上帝的理解力之中而不仅仅是他的意志或权力的产物：“事物的本质与上帝同在”，他“在其本质中发现它们”并“遵循它们”。[115]在这点上莱布尼茨不仅与其对手霍布斯分道扬镳，而且也和笛卡尔存在分歧，尽管莱布尼茨（带有很多保留地）非常尊敬后者。[116]笛卡尔实际上在他《写给梅森神父的信》（*Lettre au Père Mersenne*）中说“形而上学真理，这一你称为永恒的东西已经被上帝建立起来，就像其他一切造物一样，并完全依赖于他……我们不能不带有亵渎神灵意味来宣称一些真理优先于上帝对其所有的知识，因为在上帝那里，意志与知识是一回事。”[117]莱布尼茨从他做哲学家的早年就反对这种真理本质的概念，他在《单子论》中写道：

我们不能想象出，（正如一些人如笛卡尔所说，之后波烈也似乎持有相同的观点）永恒的、独立于上帝的真理是专

---

〔114〕　以上莱布尼茨的观点参见 *Opinion on the Principles of Pufendorf*, Dutens Ⅳ, ⅲ, pp. 275 ff.

〔115〕　Leibniz, *Dialogue sur des Sujets de Religion*, F de C Ⅱ, p. 532.

〔116〕　*Theodicy* Ⅱ, pt. 183.

〔117〕　Cited Latta, p. 242n.

断的，并依赖他的意志。这只在连续的真理中是真实的，且原则是“合适”或“最好”的选择，而必然的真理仅仅依赖他的理解力，并且是他内在的客体。[118]

莱布尼茨在《单子论》中强调，笛卡尔对真理的理解，“打开了最夸张的绝对怀疑主义（Pyrrhonism）的大门：因为它带来了这一观点：3 加 3 等于 6 的论断，只是在它取悦上帝时才是真的”[119]。

现在人们正是通常把反笛卡尔的论断——“永恒真理”不可能仅仅一度是真的，并且仅仅是（即使是神的）意志产物——与柏拉图主义联系在一起；柏拉图关于这点最细致的陈述可见于《苏格拉底申辩》，该文本处理了“神圣”是否是通过其具有的一些基本特质才存在的，还是仅仅依靠神的意志这一问题。[120] 在那篇伟大的对话中，苏格拉底表明即使神的爱也不能改变将会很快在《斐多篇》中称为“绝对”的东西（无论其是数学、道德还是美学）。

229 即使莱布尼茨没有公开地说出他被柏拉图关于概念与真理的本质教义所影响，人们也可以通过看一些他的作品当然地猜到这点：

他们认同上帝的全部意志都是善的、正义的。但问题是究竟是因为上帝的意志发挥了作用，所以它才成为了善的、正义的，还是由于它是善的、正义的，所以上帝的意志才发挥了作用呢？换句话说，正义和善是否是专断的，它们是否

[118] *Monadology*, prop. 46.

[119] *Theodicy* Ⅱ, pt. 180.

[120] Plato, *Euthyphro*, 10d – e.

就像数字和比例都服从事物本身必然而永恒的真理呢?〔121〕

但是人们不需要简单地依赖这一与《苏格拉底申辩》中极其相似的一段，因为莱布尼茨实际上在《神义论》中说过"我曾经很享受地阅读柏拉图的《苏格拉底申辩》"，他认为苏格拉底支持关于真正命题与要素本质的"真理"，〔122〕柏拉图哲学的影响在此再清楚不过了，莱布尼茨对"'嵌入'在上帝心智之中"这段的使用提供了关于这一影响的意义：如果其想要成为现实，"那么永恒真理"一定"存在"于上帝心智之中，因为"一切真实必定建立在某种存在物的基础上"。〔123〕莱布尼茨说，"正是神的理解把现实带给了永恒真实，尽管上帝意志没有参与进来"；〔124〕上帝的理解力是永恒真实的现实"基础"，而不是这些真实的起因。那么"自然神学"的真理，就像其他真理一样拥有一个基础（被称为"嵌入"）而不是一个原因：〔125〕"永恒真理的本质使其永存，而不是主的随意选择"。〔126〕

（三）

莱布尼茨的演讲接下来进入到了处理"自然神学"的中

---

〔121〕 This is the opening paragraph of Leibniz' *Meditation on the Common Concept of Justice*, Mollat, p. 56.

〔122〕 *Theodicy* Ⅱ, pt. 182. Cf. Ernst Cassirer's *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg, 1902), pp. 428 ff.，这是关于这点的很好论述。

〔123〕 *Theodicy* Ⅱ, pt. 184.

〔124〕 *Ibid.*

〔125〕 Duncan, pp. 21 –2.

〔126〕 Ger. Ⅵ, p. 227.

心问题，这一点开始自然地进入了对物质教义的论述（这一点莱布尼茨只在演讲的最后提出）：柏拉图与毕达哥拉斯关于灵魂不死的观念。认为存在一个至高无上的神（与多神论形成对比），他建立了“其他低级之物”并让其不死的观点是被“希腊罗马人中间最聪明的人教授的”——尽管，莱布尼茨补充道，柏拉图教授了“神唯一的观点”（在《提马修斯篇》中）“仿佛是秘密的”，以免他承受与苏格拉底同样的命运。莱布尼茨认为，作为“最智慧”的希腊人与罗马人熟知之物的证据，在《众神之本质》（*De Natura Deorum*）[127]中，西塞罗让安提西尼（Antisthenes）说，存在一个“自然神，并根据民众意愿存在很多其他神”（*unum esse Deum naturalem*，*multos autem populares*）——这一说法让我们想起了柏拉图《第十三封信》（致狄奥尼索斯）：“有许多人让我写一些不能公开写的人物，所以在新的开头需要严肃地论说时，我请出唯一的上帝；在其他情况下我请出众神”[128]（莱布尼茨清晰地了解这些书信，因为他在维也纳的演讲中引用过《第十三封信》）。

230

关于毕达哥拉斯的灵魂自然不死理论，莱布尼茨在维也纳的演讲中用了两大段详细地讨论过，他只想接受（大体上）柏拉图主义的内容。莱布尼茨说，毕达哥拉斯在希腊与意大利人中间传播这一他“从东方”获得的教义。但是在教义中正确的内容上，毕达哥拉斯补充了灵魂轮回的“虚构”［莱布尼茨称为虚构手法（*incrustamenta figmentorum*）］——

〔127〕 然而，西塞罗的《众神之本质》是一本莱布尼茨并不作为攻击路易十四的讽刺文《基督教战争》的一部分的书。

〔128〕 Plato, *Collected Dialogues*, ed. E. Hamilton and H. Cairns (New York, 1961), p. 1563.

莱布尼茨认为主要是简单地出自遵从普通人的“卑下习惯”，他们“对真理没有什么渴望”。他说，毕达哥拉斯“吹嘘说灵魂的游移是神启示给他的，因此他可以记起以前的国家”。但是这样的教义，莱布尼茨说，是“错误的，没人怀疑其是神话”；它是“无用的”，即使是真的，它也“揭示不了任何对人类有意义的东西”。（然而不只是毕达哥拉斯的轮回观念让莱布尼茨不能接受；即使柏拉图的“回忆”也走得太远了，因为“为了让知识、观念与真理存在于我们头脑中，我们没有必要实际上思考它们；它们只是自然能力”。〔129〕）一些柏拉图的“追随者”在莱布尼茨看来，放弃了“更加简单更为确信的”柏拉图“夸张思想”：比如说费悉尼乌斯（Ficinius）“只是到处讨论观念、俗世、灵魂和神秘数字以及熟悉的东西，而不是推导出柏拉图试着给出的精确观念定义。”〔130〕

莱布尼茨认为毕达哥拉斯主义只有在接近柏拉图时才能被接受，这一点在任何情况下都在已出版的莱布尼茨作品中有所确认：在被称为第一封《致笛卡尔与笛卡尔主义者的信》（*Lettres sur Descartes et le Cartesianisme*）中，莱布尼茨特别称柏拉图为“他用很好的缘由让我们对更好的生活充满希望，更加接近基督教……能够读到关于灵魂不死以及苏格拉底之死的出色对话已经足够了……我相信毕达哥拉斯做了同样的事情并且我相信轮回（被加进来）只是为了照顾俗人。”〔131〕在他给柏拉图主义者雷蒙的第11封书信中（1715年

231

---

〔129〕 *NE* I，Ⅲ，pt. 20.

〔130〕 Letter to the Abbé Foucher，Ger. Ⅰ，p. 380（1686）.

〔131〕 A. Founcher de Careil，*Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz*（Paris，1857），p. 4.

2 月 11 日），莱布尼茨甚至更坚决地拒绝了轮回说：“至于轮回说，我相信智慧根本不允许其存在；其法则是每样东西都可以清晰地解释，不存在跳跃。但是灵魂从一个身体进入另一个人的过程将会是一个陌生的、不可解释的跳跃。”[132] 莱布尼茨在“新”维也纳演讲中所说的毕达哥拉斯并不改变我们从其出版的作品中已知的内容。但是它确实帮我们强化了对其的认识。

在把柏拉图视为“最接近基督教的”古代哲学家时，莱布尼茨意外地在维也纳演讲的一段中提到了“三位一体的神秘性”——这个教义，他说，“古希伯来人已经熟知”，并已被“基督通过温和的闪电揭示给了人们”，但是它“已经”在柏拉图作品之前传到了希腊人那里。莱布尼茨在给狄奥尼索斯的（第二封）信中说，对柏拉图而言，“把三个原则放在了神的本质上面：圣父、心智（约翰称其为逻各斯）和圣灵（基督徒称其为圣灵）”。[133] 莱布尼茨补充说，这一教义的种子似乎已经被毕达哥拉斯学派“分割”开了，“他们用三个数字来修饰上帝”；他指出人们会在普罗提乌斯那里发现三位论，“他已被基督徒教过了”。（但是莱布尼茨聪明地没有在柏拉图那里“发现”保罗的博爱论；从雅典人到科林斯人的跳跃将会是真正的“奇怪且不可解释”。）

（四）

莱布尼茨对灵魂不死观念的深思，最终促使他在维也纳

---

〔132〕 Ger. Ⅲ, p. 635.

〔133〕 在此莱布尼茨似乎“延伸到了”柏拉图的《书信二》，其并没有像他所暗示的那样清晰地服务于莱布尼茨的目的——如果实际上有过的话。

演讲的末尾得出了关于他认为希腊哲学在“扩大与阐述自然神学”中提供了什么——第一次充分论述了物质的概念（其特点之一当然是自然不灭性）。莱布尼茨说，即使一些自然神学的基础已经存在，尤其是在“东方的”观念中（首先是存在于希伯来人中间），但他们的观念也是“表达得相当模糊”，需要“清晰地表述”。在莱布尼茨看来，希腊人“第一次提出了形而上学（作为哲学的一部分），并且他们以一种有成就感的方式承认无形的物质存在于上帝和其他心智之中”。他补充道，这“在毕达哥拉斯学派的传统中以及阿那克萨哥拉的教喻中非常清晰”，“尤其是柏拉图与亚里士多德”。对于柏拉图，他强调，“认识到运动的原则不可能是有形的，灵魂是自动的，运动的原则让自身运动”。亚里士多德“还在无形物质中寻求原则，时而运动，时而思想”，并且他不仅在圣体中加进了神的智慧，而且他知道“运行在人体之中的心智是一些超出人身体的东西，且可以与身体分离”[134]。 232

现在，很多这种简单的内容强化了莱布尼茨已出版作品中为人熟知的内容。在一封给阿诺德的关于物质作为“可见、自然不可毁灭的存在”的重要书信中（1686），莱布尼茨赞美了古代人，“尤其是柏拉图，他相当清晰地表明物质本身不足以形成物质”[135]。在第二封《致笛卡尔与笛卡尔主义者的信》中，他甚至说“柏拉图解释神解释得非常好，其

〔134〕 参见 Leibniz' letter to the Abbé Foucher，Ger. Ⅰ，p. 392. 在此柏拉图与亚里士多德的出现没有那么耀眼。在信中，莱布尼茨说尽管柏拉图“承认一些”物质的正确教义，但他“不可能远离自己的怀疑”，尽管亚里士多德承认“提出除了实体的扩展之外的东西”的必要性，但他却很遗憾地没能理解“物质永恒的神秘性”。

〔135〕 Foucher de Careil，*Nouvelles Lettes et Opuscules*，p. 240.

认为无形的物质不同于独立于感官的物质与观念”[136]。

莱布尼茨赞扬希腊哲学家为“自然神学”的奠基人，可以被“人类天才的力量研究”，这一行为当然可以被理解，如果我们想起莱布尼茨独特的物质理论在其哲学中占有的核心地位的话。当上帝把要素“转化”成存在的一部分——流行于可能的世界中最大的部分——他创造了“物质”（或正如莱布尼茨在 1696 年之后称其为单子），它们的特征是消极时可以被“观察到”，积极时可以被“作用”（或激活）；[137] 莱布尼茨的单子是可以理解的——让我们想起了黑格尔《现象学》中的一段——需要在“内部活跃并且自身的运动激活生命”的框架下理解。[138] 对莱布尼茨而言，唯有上帝自己拥有从有机的物质中延伸出来的“连续体”[139]：单纯的物质只 233 有感官；[140] 动物有感觉与纯粹的经验“记忆”。但是以自我意识、记忆或道德个性（责任、愧疚与惩罚都依赖它建立）、逻辑、数学与道德“永恒真实”固有的知识为特征的灵魂或心智[141] 都是上帝之城的公民。由于所有的物质都是被作为可共存的整体、早已存在的和谐一部分被创造出来的，因此它们全部都是相关的；由于物质是可以洞察的，因此所有的单子通过不断变化的分类与差异等级表达或代表了全部其他的物质：“这一相互的联系或一切造物的兼容致使每一个简

---

〔136〕 *Ibid.* p. 14.

〔137〕 *Monadology*, props. 14 and 15; cf. Leibniz' *Principles of Nature and Grace*, props. 1 amd 2.

〔138〕 Hegel, *Phenomenology of Mind*, (trans. J. B. Baillie, London, 1910), p. 108.

〔139〕 Letter to Queen Sophie – Charlotte, Klopp, X, p. 193.

〔140〕 Letter to Bourguet, Loemker Ⅱ, p. 1079.

〔141〕 *NE* Ⅱ, XXvii, pt. 9; letter to G. Wagner, Duncan, p. 281.

单的物质拥有了关系，表达了所有其他的物质，最终成为宇宙的永久、活生生的镜子。”[142]物质接近于完美的程度是它们引发了第一级的单子变化；从而让物理帝国为服务道德而存在，自然引发了神迹。[143]所有这些都在莱布尼茨的《怀有善意动机之启蒙人士回忆录》中清晰地呈现出来：

至于我，我提出了形而上学和道德哲学的重要原则：世界是被可能出现的最完美的心智所统治的，这意味着人们必须视其为普遍的王朝，其首领是全能的智慧主宰，其臣民是所有心灵，也就是足以和上帝建立关系的物质；所有剩下的只是上帝光荣的工具和心灵的幸福，因此结果就是整个宇宙都是为心灵创造的。[144]

莱布尼茨补充道，“智慧的世界（其不过就是宇宙的共和国或上帝之城）如此重要以至于整个实体的系统似乎都是为了智慧的单子（*le monde intellectuel*）而生的”[145]。

由于很明显没有比莱布尼茨的“单子论”本身更加特殊的关于“物质”的理论了，没有理由怀疑他应该在希腊哲学里这一概念一经出现时就显出特殊的兴趣。许多关于他自己的物质理论，正如莱布尼茨在《致雅克罗特的信》（1703）中说道的——排除了纯粹的基督教元素——“总体讲述了古代人的物

---

〔142〕 *Monadology*, prop. 56.

〔143〕 Leibniz, *On Vital and Plastic Natures*, Loemker Ⅱ, pp. 956 ff, Leibniz *Specimen Dynamicum*, Loemker Ⅱ, p. 723.

〔144〕 Leibniz, *Memoir for Enlightened Persons of Good Intention*, Klopp Ⅹ, p. 10.

〔145〕 Ger. Ⅲ, p. 475.

质形式”。[146]因此他在维也纳演讲中关注的表明在毕达哥拉斯、柏拉图与亚里士多德之前早已存在的“模糊”重要教义，在他们的物质理论中被“以一种有成就的方式承认”。

234

（五）

人作为“理性物质”或“心智”是“圣典王国”的臣民（上帝是“国王”）这一观念引回了莱布尼茨在维也纳演讲很早讲过的一点——这一点人们可以合理地推论出。正如我指出的，在自然神学中可证明的自然不死的概念是莱布尼茨“宇宙法学”概念之中的一个关键概念——如果理性存在物将要接受他们行动所值，如果正义不仅仅是局限于“人类讲坛”的一个法学概念。[147]莱布尼茨在此这么说正如他在致波尔令（Bierling）的一封信中所写：

> 我发现很糟的是像普芬道夫与托马西乌斯这样的名人教我们说人们不了解灵魂的不死，以及在此生之后等待着我们的伤痛与奖赏，仅仅通过显现……所有只是建立在此生善的基础上的道德、正义、责任的教条，都只能非常的不完美。抛开灵魂的（自然）不死，（以及）神的教条是没有用的，并且与伊壁鸠鲁的众神（他们没有神性）相比也没有更多统治人们的权力。[148]

莱布尼茨认为这归功于柏拉图、亚里士多德与毕达哥拉

[146] *Ibid.* p. 458.

[147] 最重要的是参见 *Opinion on the Principles of Pufendorf*, Dutens, Ⅳ, ⅲ, pp. 275 ff.

[148] Dutens, Ⅴ, p. 390.

斯，而部分是由于他们曾"更为出色地表述"物质的本质不死这一早已"明确地"存在于"东方"宗教信仰中的观念。莱布尼茨的"宇宙法学"其中涉及一个"自然王国"中的"道德王国"，在其中所有"理性物质"都公正地行动——也就是说，指的是"智慧的博爱"[149]——要求一种在希腊哲学之下得到首次充分表述的自然不死的理论（根据维也纳的演讲）。莱布尼茨在《对普芬道夫原则中看法》中强调"人们不能怀疑，一度是最睿智、最有力量的宇宙统治者会给好人以奖赏，给恶人以惩罚，他的计划将在不久的将来付诸实施，因为现实生活中许多罪行还未得到惩罚，也未得到报应。"[150]但是这一"宇宙法学"若成为可行的，那么只能是在"可以用自然理性证明灵魂不灭"之时。[151]维也纳演讲说清楚了有多少"证据"莱布尼茨认为可以追溯到柏拉图与亚里士多德的"自然哲学"。 235

莱布尼茨的演讲

希腊人从野蛮人那里得出了很多东西，这是希腊人自己承认的。柏拉图在《克拉底鲁篇》中指出希腊语的起源可在外国的土地上寻找，[152]即在赛托－锡西厄，其踪迹至今尚

---

〔149〕 关于莱布尼茨的"正义作为智慧博爱"理论，见 *Codex Iuris Gentium*, Dutens，Ⅳ，ⅲ，pp. 294－5.

〔150〕 Dutens，Ⅳ，ⅲ，pp. 276－277.

〔151〕 同上书。参见 *Lettre de M. G. G. Leibniz sur la Philosophie Chinoise*, Dutens，Ⅳ，i，p. 206："伟大主人统治下的心灵的王国不可能比人类帝国缺少法律；结果是美德有必要受到政府的奖赏，罪恶应受惩罚——在此世这些都没有充分地发生过"。

〔152〕 Plato，*Cratylus* 409e："希腊人尤其是那些处在蛮族统治下的希腊人，经常从他们那里借用（词汇）。"

存，尤其在德国。并且在其他语言中，弗里几亚语（这个词的起源是柏拉图考察的）[153]，明显是属于德语的（有学识的人已经指出了那种类型的许多例子）。字母被卡德莫斯从腓尼基人那里带给了希腊人，

如果我们相信传说的话，那么腓尼基人应是最先探索通过（使用）直白的文字来做出持久演讲记录的人。[154]

据说希腊人从埃及人那里得到了几何学。土地边界过去经常被尼罗河的泛滥弄得模糊不清，因为这个原因人们把注意力转向了发明一种可以丈量土地的方法，从而使失去的边界得以修复。

阿拉伯人和他们的邻居，恰丁尼人与埃及人反思天堂，研究星象。因此天文学（天文迷信之后与其结合在一起）起源于他们。希腊人得知这一（学科的）知识相当地晚，但是将其变成了相当精确的科学。希帕克斯（Hipparchus）为了后代数星星，埃拉托色尼（Eratosthenes）则是一位，

为人类拿着棒子规划整个世界的人。[155]

梭伦与毕达哥拉斯和其他希腊的智者到东方旅行，带回了数学科学以及历史学或对古代的记忆。在这个（学科）上，埃及人的教士对梭伦说：希腊人永远都是孩子，因为他们对于过去是无知的。

---

〔153〕 *Ibid.* 410a.

〔154〕 Lucan，*Pharsalia* Ⅲ，221 ff.

〔155〕 Virgil，*Eclogues* Ⅲ，41.

但是现在，把这些学科放到一边，神学是一个处在讨论中的学科；问题在于，实际上希腊人究竟欠下野蛮人多少，他们补充了什么？在此神学不能被理解成异端信仰——迷信、神话、拜物教——而是纯正的神学，部分是自然的，部分是被揭示出的。自然神学是起源于埋藏在上帝心智里的真理种子之中的，就像是其他事物的科学一样。显示神学是从古人那里得知上帝如何以更加熟悉的方式显现自己，并被传统所宣传的。早在其成为希腊人知识之前每种（形式的神学）都存在于东方人之间。但是最熟知的元素是那些教义，它们并不为整个智慧民族所熟知（如果你排除希伯来人）。上帝是一切的创造者与管理者；人类灵魂不会因为死而磨灭，但是在此生变为来世的时候他们会为此生受到奖励（活得很好）或得到惩罚（活得悲惨）。 236

关于一神论，这一（教义）不仅被以色列人所熟知，也被亚伯拉罕的恰丁尼人所熟知，还被约伯的阿拉伯人所熟知，并且在我们能想象范围之内，被古代犹太哲学家所接受。在这点上，佛西乌斯（Fohius）这位在他们中间早在三千年前就开始统治、教学之人为了表明所有事物都是上帝从虚空之中创造出来的，用二进制法写出了所有数字，一个代表有，一个代表没有。犹太人自己忘记了他们世袭经文的标志，但是被我保存了下来（改编成了代数学的某个分支）。[156]

一神论的教义被希腊与罗马人中最聪明的人教授。柏拉图（正如其在《蒂迈欧篇》和《提玛修斯篇》[157]中暗示的）教授它仿佛是秘密进行的一样，从而不会冒着被苏格拉底惩罚的危险；他认为至高的神创造了比他低级的存在，并让其

---

〔156〕 明显是对莱布尼茨发现微积分的引用（可以肯定是在英国之外）。

〔157〕 Plato，*Timaeus* 29e ff.

不死，因此比上帝低一级的存在一定是天使。安提西尼（Antisthenes）在西塞罗的《众神的本质》一书中说到的，存在一位自然神，并根据民众意愿存在很多其他神。[158]

我说到了另一个自然神学的主要方面，教会我们灵魂不会因人死而灭，而且可以被奖惩。古代人的纪念碑证明这一教义在很早之前就存在于东方与西方人中间。我们的时代并非无知但也没有最高智慧的某人，想要论述所有关于灵魂不死的说法都是来源于埃及神话：我们欠卡隆关于过河的神话，塞浦路斯是他们给的，以及这一关于没有被选中的土地的人们的观点，以及在地下之人的裁判。尽管我随时准备承认关于地下世界的神话是从埃及人那里到达希腊人那里的，被希腊人抬升并加以修改，[159]然而我知道关于灵魂不死的教义的最重要内容拥有更早的日期，并更加广为传播。因为正如斯特拉波（Strabo）所说（第十五卷），古印度的婆罗门相信他们死后会进入更好的生活。关于色雷斯的麦拉（Mela，第二卷）和索利努斯（Solinus，第 10 章）中记录的一些人相信灵魂会回来，而其他人则认为他们正在通往快乐世界的路上。至于德鲁伊祭司（Druids），这个主题从凯撒（《高卢战记》第六卷），斯特拉波（第四卷）和鲁坎（第一卷）那里最为熟知。

237

这让人们乐意匆忙拿起宝剑，拾起等于死亡的勇气，以及（信仰）对一个将会返回的生命过于小心乃是懦夫之举。[160]

---

[158] Cicero, *De Natura Deorum* I, 32, xiii.

[159] 首先是 Plato's *Gorgias* 523a ff.

[160] Lucan, *Pharsalia*, I, 460 ff.

同样广为人知的是北方人关于勇敢之人的灵魂与欧丁神（Odin）共餐的信仰［关于这一话题由达利（Dari）的一篇知名论文保存了下来］。但是这些人的信仰（和其他一些人）似乎已经成为今天的暹罗人的信仰，他们认为某种灵魂会在很长时间之后以实体的形式返回。而最后完成了循环的其他人，则来到一个得到祝福的休息之地和神圣居所。毕达哥拉斯明确鼓励从东方带回来的灵魂不死的信仰，并在希腊人与意大利人中间广为传播，但是他补充了有关轮回的虚构成分。因为，虚构手法是人类一个很卑下的习惯，对于纯粹的真理则无太多的兴趣。

在这些自然神学教条上加进了某些神性，并暴露给上帝的朋友们，此后以习俗的方式在人们中间传播。世界的形成起源于属于这一领域糟糕的嘈杂。腓尼基人从摩西那里得到了这个，并传给了希腊人。他们记录道，曾有一位腓尼基作家，一位圣人（Sanchuniathonem），他的一些作品被碧波里乌斯（Biblius）翻译成希腊文，在其中摩西关于世界起源的教喻在某种程度上被描绘了出来。在摩西与圣人之中，补充了神的灵魂在水上而生，并从那里带来了物质。在这一点上，泰勒斯这位根据希罗多德的说法是一位有着腓尼基血统的人指出，理性（*mens*）从水里得出了所有东西，正如西塞罗在《众神之本质》第一书中所说。[161]因此亚拿萨哥拉（Anaxagoras）不是第一个说出万物在被理性放进秩序之中之前处在矛盾状态的人。奥维德用一个最简短的华丽句子概括了整个希腊人接受的观点。对他而言，上帝是： 238

〔161〕 Cicero, *De Natura Deorum* Ⅰ, 9, xxviii.

造物主，更好世界的奠基人。[162]

以同样的方式，希腊人认为人是上帝从泥里面做出来的；实际上普罗米修斯，这位名字等同于神的人，

（被）塑造成了上帝的形象，统治万物。[163]

安息日与七日中其他几天的区别对古代人来说是一样的，而赫西俄德已经注意到神圣的安息日，就像我们（守护）（神圣的）安息日一样。

很明显，大洪水的惩罚，这一因为人类无休止的罪恶而加在人身上的惩罚是由摩西教给人民的，其中一人得到拯救——希伯来人和迦勒底的贝罗苏斯人（Berosus）在约瑟夫斯（Josephus）的《反对腓尼基》（*Contra Appionem*）第一书中，称之为诺亚苏斯（Noachus）；根据尤西比乌斯的阿比旦努斯（Abydenus）第九卷前言第 12 章，叙利亚人称之为西西斯鲁斯（Sisithrus），但是希腊人却（称之）丢卡利翁（Deucalion），正如在鲁坎关于西利亚女神（Syria）的描述中出现的那样；对此普鲁塔克写道：

我认为从方舟之中送出的鸽子要比陆地与海洋生物拥有更高的智慧。[164]

尼古拉斯·达马斯奇努斯（Nicholas Damascenus）在约

---

[162] Ovid, *Metamorphoses* Ⅰ, 79.
[163] *Ibid.* Ⅰ, 83.
[164] Plutarch, *Moralia*, *Quaestiones Conviviales*, Ⅳ.

瑟夫斯那里早已被引用过，指出了方舟最后停在了亚美尼亚山上。

这样从诺亚三子瓜分世界的神话中，有学识的人一度非常尊崇生来做农神的三兄弟神话。因为他们把农神萨图恩视做诺亚，把裸体的父亲被儿子嘲笑的故事改编成父亲被儿子朱庇特割掉睾丸的故事。亚佛被当做海王神，此时希腊与西方群岛遭遇了他的攻击；从西莫斯（Semus）那里，普鲁图被当做地下的神，因为闪米特人，尤其是希伯来人痛恨其他种族，因为它们与这些人的迷信分道扬镳。

世界通过火而实现的未来转型，也在圣书中暗示过，并被波斯人西斯塔斯波（Hystaspe）在《查斯丁殉道者启示录》第二部中重新叙述过；希腊哲学家与诗人很熟悉这一观点。赫拉克利特与斯多噶在《仁慈的亚历山德里亚》第 5 部分说到，世界是因为火兴起的。某位有学识的学者将一篇斯多噶涉及世界的燃烧的论文保存了下来。奥维德很熟悉这一论文。

> 他也记得在命运之中会有一段时期，海洋、陆地和时隐时现的天宫将会燃烧，地球的细小结构将会受到威胁。[165]

239

最神圣的三位一体神话本身古希伯来人就已经知道了，但是更多是被传统传习而不是通过经文表述的，尽管基督是以一种温和的闪电（*lucis radio*）来向人们揭示这点的；我不知道它是怎么到达希腊人柏拉图那里的。对他来说，在他给狄奥尼索斯（Dionysius）的信中把三个原则放在了神的本质上面：[166] 圣父、心智（约翰称其为逻各斯）和圣灵（*anima*）；

〔165〕 Ovid, *Metamorphoses*, Ⅰ, 256.

〔166〕 Plato, *Letter Ⅱ* to Dionysius. See p. 231 n. 3，在莱布尼茨演讲的导论中。

这一教义的种子似乎已经被毕达哥拉斯学派分割开了，他们用三个数字来修饰上帝；可见亚里士多德《论天》（*De caelo*）一书的开头，以及维吉尔《田园诗》第七章的塞维鲁，尤其是普罗丁努斯（尽管他已经接受了基督徒的教育）在关于原初物质的第三卷。

正如神学知识是通过被称做野蛮人传播的例子中显示的，尤其是那些从东方到希腊的，这些已经足够了，尽管许多东西本可以继续添加进去。现在我们必须考虑是否希腊人增加进了伟大的东西。首先，似乎相当清晰的是希腊人不熟悉任何神的启示，甚至也不讨论这些，通过它们他们本可以接受正确的教育或者被指导学习一些重要的问题。毕达哥拉斯吹嘘说灵魂的游移是神启示给他的，因此他可以记起以前的国家，但实际上这是假的，没有人怀疑这是神话。而且，如果他说的是实话，他只是确证了阿波罗尼乌斯·萨尼利乌斯（Apollonius Thyanaeus）的奇迹，这是从东方传过来并被接受的，毕达哥拉斯主义者和柏拉图分子大吹特吹，很显然都是徒劳，即使它们真的发生了，也揭示不了任何与灵魂不死有关的东西。

所以剩下需要讨论的是希腊人是否对自然神学的扩大与启发，以及任何通过人类智慧的力量可以调查的事物本质，做出了贡献。然而尽管我或许怀疑是否希腊人发现了任何不证自明是新的（神学）东西，然而我认为有那么一些已经被东方人相当模糊地描述了的内容是被希腊人出色地表述了的。这里面最重要的是关于无形物质的教义。摩西讨论上帝的方式弄清了一点，最重要的他论述自己，“我就是我”，把事物的本源从任何有形的染体中脱离出来，然而尽管他用教义的方式雄辩地表达了自己的想法，但他在表述真理的时

候还不够雄辩。关于灵魂的课题，东方人也没有说出一种与 240 无形物质的存在连贯的东西。东方人中的智者习惯于图像，满足于教会人们有一个万物的最高创造者，但是灵魂最重要的导师与自然神这位最公正的灵魂导师，他们却没有充分讲明白。

希腊人第一次提出了形而上学（作为哲学的一部分），他们以一种有成就感的方式承认无形的物质存在于上帝和其他心智之中。这在毕达哥拉斯学派的传统中以及阿那克萨哥拉（Anaxagoras）的教喻中非常清晰，尤其是柏拉图与亚里士多德，其作品保存下来，把理性保存到了唯心主义之中。因为柏拉图认识到运动的原则不可能是有形的，灵魂是自动的，运动的原则让自身运动（*se ipsum excitans*）；[167] 亚里士多德还在无形物质中寻求原则，时而运动，时而思想；他不仅发出了神的智慧——正如后来为人们所信仰的那样，而且还知道运行在人体之中的心智是一些超出人体的东西，可以与人体分离。

因此，作为总结我需要说，关于神的问题起源于野蛮人的伟大真理，但是将神的本质与灵魂问题不仅表述得更为清晰而且用出色的论点证明的神学，则首先要归功于希腊人。直到那时，上帝把希伯来民族当做为了更好的神意而活的工具来使用的时候，已经通过预言家的启示激发了简单的人们（这些人在哲学问题上受到很少的教育）。但是后来他通过用智慧的爱激发起希腊人的心智从而点燃了人类种族的智慧，从而让神的真理或许可以借助某种证据来与人类所有的质疑交流，并通过几个世纪的进步最终达到了思想的更伟大精髓。

---

〔167〕 明显是引用《斐多篇》与《提玛修斯篇》。

索 引

H

I

J

L

M

N

O

P